Utopías y emancipaciones desde Nuestra América

Alfonso Ibáñez

BT
83.57
.I337
2009

CEP
Centro de Estudios y Publicaciones Alforja

CEAAL

ALFONSO IBÁÑEZ IZQUIERDO

(Arequipa, Perú 1948)

Filósofo. Actualmente profesor e investigador en la Universidad de Guadalajara y profesor asociado en el ITESO, Guadalajara, México.
Licenciado por la Pontificia Universidad Católica del Perú en Lima y Doctorado en filosofía por la Universidad de PARIS VIII.
Ha sido profesor durante varios años en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima y ha trabajado en proyectos de educación popular y formación con organizaciones sociales y movimiento obrero en varias regiones del Perú.

Sus principales publicaciones:
Mariátegui: revolución y utopía (1978)
Mariátegui hoy -con Francis Guibal- *(1987)*
Educación Popular y Proyecto Histórico (1989)
Agnes Heller: la satisfacción de las necesidades radicales (1991)
Para repensar nuestras utopías (1993)
Pensando desde Latinoamérica: ensayos sobre modernidad, democracia y utopía (2001)
Un paisaje latinoamericano: historia, cultura y democracia, coordinador, *(2005)*
Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de autonomía –con Francis Guibal- *(2006)*

Correo-e:
alfiiz@prodigy. net.mx

RY OF PRINCETON

Digitized by the Internet Archive
in 2017 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/utopiasyemancipa00iban

Utopías
y emancipaciones
desde Nuestra América

Colección ANÁLISIS

DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Maryse Brisson
Pablo Richard
Elsa Tamez
José Duque
Silvia Regina de Lima Silva
Germán Gutiérrez
Tirsa Ventura
Gabriela Miranda García
Mario Zúñiga
Anne Stickel
Wim Dierckxsens

Utopías
y emancipaciones
desde Nuestra América

Alfonso Ibáñez

CORRECCIÓN: Guillermo Meléndez
COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA: Lucía M. Picado Gamboa
PORTADA: Olman Bolaños

985
I12p Ibáñez, Alfonso. Utopías y emancipaciones desde nuestra América / Ibáñez, Alfonso —1a. ed. — San José, Costa Rica: DEI, 2010
192 págs.; 21 x 14 cms.
(Colección Universitaria)

ISBN 978-9977-83-160-2

1. América Latina
2. Crisis
3. Economía Internacional

I. Título

Hecho el depósito de ley.

Reservados todos los derechos.

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro.

ISBN 978-9977-83-160-2

© Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), de la edición en español, San José, Costa Rica, 2009.

© Alfonso Ibáñez

Impreso en Costa Rica: Lara Segura & Asociados (506) 2256-1664

PARA PEDIDOS O INFORMACIÓN DIRIGIRSE A:

Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSÉ-COSTA RICA
Teléfonos (506) 2253-0229 • 2253-9124
Fax (506) 2280-7561
Dirección electrónica: editorial@dei-cr.org
http: //www.dei-cr.org

Para Alejandra,
deseando que en su danzar por la vida,
el saber alegre de estos textos
la lleven a volar más lejos.

Estériles son ustedes: por eso les falta la fe.
Pero el que tuvo que crear, ése tuvo siempre también sus
sueños proféticos y sus signos estelares
—¡y creía en la fe!

F. Nietzsche
Así habló Zaratustra

Son los pueblos originarios que miran su pasado,
que guardan y cuidan su memoria,
los que saben que es posible un mundo sin Dominador
ni dominados, un mundo sin capital, un mundo mejor…
Entonces, cuando amaine el viento que seremos, el mundo no habrá
terminado su largo caminar, y tendrá la oportunidad de hacerse con
todas, con todos, un mañana donde quepamos todos los colores… En
ese tiempo del calendario que haremos,
en ese lugar de la nueva geografía que levantaremos,
la luna cambiará la interrogación con la que nace y será de nuevo
la sonrisa que anuncia el encuentro de la luz y la sombra

Subcomandante Marcos

Contenido

Presentación
La recreación de la utopía 13

Capítulo I
La utopía del "socialismo indoamericano" 21

1. Método y subjetividad 21
2. Un devenir inconcluso 24
3. La imaginación creadora 28
4. El marxismo del futuro 35
Bibliografía 41

Capítulo II
El Dios de la vida y la liberación humana 43

1. Datos biográficos 43
2. "Yo siento a Dios de otro modo" 44
3. Una nueva manera de hacer teología 47
4. El anuncio de la liberación en Cristo 50
5. La evangelización liberadora 53
Bibliografía 57

Capítulo III
La aventura de reinvención de sí mismo 59

1. Un enfoque liberador 59
2. La demolición de la cultura 62
3. El nihilismo contemporáneo 65
4. La emancipación de la subjetividad 67
Bibliografía 71

Capítulo IV
El "hombre matinal" de Mariátegui 73

1. Datos biográficos 73
2. Un preámbulo sobre la "filosofía del martillo" 74
3. Un hombre nómada 76
4. Una visión combativa de la vida 78
5. La más alta esperanza 80
6. Un marxismo creador 83
7. Una apuesta ético-política 85
Bibliografía 87

Capítulo V
Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática 89

1. La crítica del "capitalismo burocrático" 91
2. El cuestionamiento de Marx y el marxismo 93
3. La redefinición del socialismo 96
4. La autoinstitución de la sociedad 98
5. El proyecto de autonomía 100
6. La creación de la democracia 103
7. La autonomía democrática 106
8. La democracia libertaria 109
9. El conformismo generalizado 113
10. Un proyecto político para hoy 116
11. A modo de conclusión 121
Bibliografía 126

Capítulo VI
La utopía de "un mundo donde quepan todos los mundos" 129

1. Una rebelión de la dignidad humana 131
2. El árbol de la esperanza 133

3. Caminar preguntando y poniendo semillas 138
4. Otra forma de concebir y hacer política 143
Bibliografía 146

Capítulo VII
El profetismo utópico de "la civilización de la pobreza" 149

1. La realidad histórica como horizonte
y objeto filosófico 150
2. Dinamismo y maldad histórica 154
3. La filosofía de la praxis liberadora 159
4. Hacia una nueva civilización global 166
5. Para no concluir 184
Bibliografía 186

Referencia de las publicaciones 189

Presentación
La recreación de la utopía

El mundo no puede redimirse de una vez y para siempre; y cada generación debe empujar, como Sísifo, su roca, para evitar que le caiga encima, aplastándolo
Claudio Magris

Un filosofar que recobra su clásico impulso de hacer un cuestionamiento integral de la experiencia humana, se encuentra convocado "no sólo a explicar e iluminar la vida, sino a crearla, proponiéndole las metas de una incesante superación", anotaba José Carlos Mariátegui, quizás pensando en elaboraciones como las de Nietzsche o Bergson. De ahí la atención que toda reflexión filosófica debe poner a los deseos de las gentes, a los sueños oscuros de los individuos y las colectividades, así como al surgimiento de utopías sociales realizables. Ya que según agrega el Amauta peruano,

> ...el espíritu humano reacciona contra la realidad contingente. Pero precisamente cuando reacciona contra la realidad es cuando tal vez depende más de ella. Pugna por modificar lo que ve y lo que siente; no lo que ignora. Luego, sólo son válidas aquellas utopías que se podrían llamar realistas. Aquellas utopías que nacen de la entraña misma de la realidad [histórica] [1].

[1] J. C. Mariátegui, *Mariátegui total*. Lima, Amauta, 1994, t. I, págs. 449 y 506.

Motivo por el cual Immanuel Wallertstein explicita ahora que el posmodernismo no es propiamente *pos*-moderno, sino más bien un modo de rechazar la modernidad de la tecnología en nombre de la modernidad de la liberación, en el entendido de que el sistema mundial vigente está llegando a su fin:

> Nuestra tarea hoy, y por los próximos cincuenta años, es la tarea de la "*utópica*". Es la tarea de imaginar y tratar de crear, ese nuevo orden social. Porque no hay ninguna seguridad de que el fin de un sistema histórico no igual traiga otro mejor. La lucha es totalmente abierta. Debemos definir hoy las instituciones concretas por medio de las cuales pueda expresarse finalmente la liberación humana [2].

Lo cual tiene mucho sentido en medio del predominio del "pensamiento único" y de una cultura de la posmodernidad que nos han remachado hasta el hartazgo el eclipse o la muerte de las utopías. Pues vivimos en un mundo altamente complejo, lleno de contradicciones y amenazas de autodestrucción, que aumenta sin cesar nuestras perplejidades e incertidumbres. Paradójicamente, cuando serían más necesarias nuestras energías de imaginación creadora, pareciera haber un agotamiento de nuestra conciencia anticipadora y de nuestra capacidad prospectiva. Puesto que pese a nuestra insatisfacción del presente, estamos asimilando también el fracaso de no pocas ilusiones perdidas del pasado, en especial del aborto tecno-burocrático del proyecto comunista en los mal denominados "socialismos reales", que tuvieron mucho de realismo opresor pero casi nada de socialismo, al menos si nos atenemos al anhelo de Marx de superar las condiciones necesarias a fin de construir un verdadero "reino de la libertad".

Además, el capitalismo con sus procesos de globalización neoliberal se explaya triunfalmente, no sin provocar nuevas formas de barbarie y de deshumanización radical. Lo cual carcome, al mismo tiempo, su deslucida hegemonía mundial, sobre todo ahora que ingresa en un período de crisis tanto financiera como integral. De ahí la importancia de reivindicar la utopía, o mejor aún, de renovar el pensamiento utópico, muy ligado al análisis crítico y a la praxis de transformación socio-histórica. Por ello, en vez de aspirar a una utopía escatológica estática y acabada del ser en su totalidad, que nos conduciría a una suerte de

---

[2] I. Wallerstein, *Después del liberalismo*. México, D. F., Siglo XXI-UNAM, 1996, pág. 146.

"reconciliación plena y definitiva", lo cual es una falsa promesa porque escapa a nuestra contingencia histórica, habría que abrirse a los sueños posibles que impulsan nuestro caminar combativo hacia un mundo mejor, más justo y libertario. La divisa del Foro Social Mundial, al explicitar que "otro mundo es posible", nos coloca en un nuevo horizonte que nos corresponde alcanzar con la realización de nuestros ideales y esperanzas. Pues como nos dice en su canto Juan Manuel Serrat, "sin utopía la vida sería un ensayo para la muerte".

Ahora bien, ¿qué utopía es la que necesitamos hoy? Recuerdo que hace ya algunos años, la filósofa húngara Agnes Heller afirmaba la pertinencia de "una utopía que posibilite la realización de todas las utopías", no sólo de una [3]. Con ello nos avisaba de la diversidad de necesidades y deseos que entran en juego, atravesando nuestra existencia contemporánea. Pese a la globalización, o justamente por ella misma, se hace patente la pluralidad de formas de vida que constituyen nuestro mundo. Dada esta complejidad socio-cultural, se ha originado la interrogante que Alain Touraine y muchos otros quisieran responder: ¿cómo podremos vivir bien juntos? [4]. Claro que una tentación es siempre el apostar a una simplificación monocultural, como podría ser el modo de vida occidental impuesto mundialmente, que es lo que hace en gran parte la globalización neoliberal. Sin embargo, como lo dice Edgar Morin, tan atento a la complejidad de nuestra realidad histórica, ahora

> ...de lo que se trata es de hacer de la especie una humanidad, del planeta una casa común para la diversidad humana. La sociedad/comunidad planetaria será el perfeccionamiento de la unidad/diversidad humanas [5].

Sin acantonarse en una diversidad fragmentada con sus propios guetos ante el temor de la homogeneización cultural, habría entonces que articular, dialécticamente, unidad y pluralidad en su cabal expansión en la aldea global.

En esta óptica, no podemos dejar de abrirnos a lo global como dimensión universal, pero sin desentendernos de las diferencias y del posible "cruce de horizontes" interculturales desde abajo en

---

[3] Sobre este punto, ver A. Heller y F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad*. Barcelona, Península, 1989, pág. 212.

[4] Véase A. Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Buenos Aires, FCE, 1997.

[5] E. Morin-A. B. Kern, *Tierra-Patria*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, pág. 142.

las distintas localidades particulares, actuando "glocalmente". Lo cual puede inducir a concebir y recrear otro tipo de globalización menos excluyente y destructiva, esto es, más equitativa y democrática. Compartiendo la profunda perspectiva del filósofo Cornelius Castoriadis, quien se opone a las distintas formas de alienación heterónomas como la del culto al "dios-mercado-total", podríamos situarnos hoy ante una gran disyuntiva: "Capitalismo neoliberal o autonomía democrática a escala planetaria" [6]. Por ello opino que la democracia radical, que se basa en la participación autónoma de los individuos y las colectividades de todo tipo, puede ser vista como una utopía para nuestro tiempo. No en el significado literal del "no-lugar" o de lo que no existe, sino en el entendido de que si ya posee alguna actualidad estimulante para orientar nuestra praxis socio-histórica, esa utopía concreta merece ser llevada hasta las últimas consecuencias. Ya que como lo sostiene Fernando Aínsa, "debemos hablar de la necesidad de utopizar la democracia, en la misma medida que proponemos una democratización de la utopía" [7]. Lo cual implica, por supuesto, relacionar imaginación, acción y pensamiento crítico en una dinámica de retroalimentación continua.

En el momento histórico de hoy se evidencia que la monetarización y mercantilización de todas las cosas destruyen la vida comunitaria de intercambio de servicios y de convivencia. Por ello, como lo enfatiza Morin, "lo mejor de las culturas indígenas desaparece en beneficio de lo peor de la civilización occidental" [8]. De ahí lo sugestivo de la iniciativa zapatista en México, que apuntando a "un mundo donde quepan todos los mundos", en tanto que horizonte utópico de lo que "puede-llegar-a-ser", ha comenzado por construir en Chiapas una democracia directa y comunitaria en las Juntas de Buen Gobierno, resistiendo a la embestida militar y paramilitar del Estado. Esto nos invita a efectuar lo correspondiente en nuestros ámbitos sociales, desplegando la autonomía individual y colectiva hacia el autogobierno, como ya se está ensayando en distintos lugares del país, por ejemplo en Oaxaca. Los diferentes movimientos sociales de Latinoamérica y el Caribe se mueven en la misma dirección de una radicalización de la democracia en el ejercicio de la propia

[6] Ver F. Guibal y A. Ibáñez, *Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de la autonomía*. Guadalajara (México), Universidad de Guadalajara, 2006, pág. 13.
[7] F. Aínsa, "Alegato final por una nueva utopía", en H. Cerutti y J. Pakkasvirta (eds.), *Utopía en marcha*. Quito, Abya-Yala, 2009, pág. 428.
[8] *Op. cit.*, pág. 89.

autonomía que implica una ética de la vida solidaria, intentando plasmar diversas formas de autogestión y autogobierno. Desde ahí se podrá pasar a experiencias más macrosociales, como es de esperarse en el próximo futuro de las luchas socio-políticas y culturales.

Por todo ello conviene subrayar, con el filósofo colombiano Darío Botero, que "las utopías proporcionan savia y vitalidad a la realidad social. No se realizan jamás plenamente" [9]. Motivo por el cual, cada vez que una utopía instituye realidad, sobre ella se erige otra utopía, en una lucha sin fin por la humanización. Dicho de otra manera, según un poema de Eduardo Galeano, la utopía se ubicaría en el horizonte y por mucho que yo avance nunca la alcanzaré: "¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve... *para caminar*" [10]. Pero a nosotros nos toca practicar y llevar a cabo, del modo más integral posible, y por eso aspirando a lo imposible, nuestra propia utopía en tanto que concreción del proyecto histórico que nos resulte más justo y liberador. Pues como lo advierte también Botero, aludiendo a la tensión entre el ser y el deber-ser,

> ...la utopía es el mundo de quienes pensamos que todo lo que existe —la naturaleza, la vida social, el amor, el trabajo, la creación...— tiene una exigencia de belleza [11].

De modo que sin dejarnos llevar por fantasías caprichosas, meramente subjetivas, siempre es factible avizorar una mayor armonía convivencial entre todos los seres vivos de la naturaleza, por tanto también entre los seres humanos porque somos seres naturales. Pues como lo expresa Ernst Bloch en su ontología de lo "aún-no" realizado,

> ...la substancia del mundo, la materia del mundo misma no está acabada todavía, se encuentra en un estado que aún no se manifiesta como idéntico consigo mismo [12].

En este pequeño volumen he reunido siete ensayos de interpretación en tanto que ensachamiento de perspectivas ima-

---

[9] D. Botero, *El derecho a la utopía*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2005, pág. 162.
[10] E. Galeano, *Las palabras andantes*. México D. F., Siglo XXI.
[11] *Op. cit.*, pág. 32.
[12] E. Bloch, "El hombre como posibilidad", citado por Esteban Krotz en *Utopía*. México D. F., UAM-Iztapalapa, 1988, pág. 269.

ginarias creativas, que han sido elaborados en los últimos años y publicados en revistas especializadas y/o como capítulos de libros. No obstante la multiplicidad de personajes que entran en juego, y que podrían verse como muy distantes y distintos entre sí, todos ellos expresan de alguna manera el imaginario utópico latinoamericano y caribeño que se encuentra vinculado a las luchas de emancipación, desde el "socialismo indoamericano" de Mariátegui hasta la organización de la esperanza en que están empeñados los rebeldes zapatistas. No sin visitar de pasada al Dios de la vida y la liberación de Gustavo Gutierréz, a la lectura de Nietzsche que hace Martín Hopenhayn después del nihilismo para proponernos una reinvención de la subjetividad, al hombre de la mañana que evocaba el Amauta en su agonía socialista, haciendo una recepción filosófica del proyecto de autonomía de Castoriadis, así como mostrando la actualidad utópica de la civilización de la pobreza que Ignacio Ellacuría contraponía a la civilización del capital y la riqueza desmesurada hasta lo demencial y depredadora de la vida. No por casualidad, en Nuestra América la esperanza siempre ha sabido superar al miedo y a las frustraciones de la dura confrontación con la realidad, de tal forma que la función utópica ha tenido la complicidad de una historia con un pasado a recuperar o un futuro donde proyectarse incesantemente.

Estas aproximaciones son parciales y tentativas, sin ninguna pretensión de exhaustividad del pluriverso explorado, con la única intención de nutrir la memoria compartida que oriente la praxis histórica hacia un "buen vivir" o *sumak kamsay* según la sabiduría de los pueblos originarios andinos, en la pluralidad de nuestras situaciones del presente. Fernando Aínsa especifica, en este sentido, que

> ...aunque la etimología de utopía indique un territorio que no está en ninguna parte, la utopía del futuro, la utopía "reconstruida", debería ser una verdadera *pantopia*, la utopía de "todos los lugares posibles" [13].

Por ello tal vez la pregunta más acuciante que se plantea en la hora actual y comienza a contestarse sea: ¿cómo hacer para que la heretogeneidad de sueños despiertos confluyan en un imaginario común de emancipación conjunta y comunicativa, propiciando su diversidad? Así es como, por ejemplo, Castoriadis propone

[13] F. Aínsa, *La reconstrucción de la utopía*. México D. F., Correo de la UNESCO, 1999, pág. 234.

relanzar la significación imaginaria de la autonomía democrática, el Foro Social Mundial ha establecido un amplio y diversificado espacio de encuentro para la interlocución de los actores y movimientos que apuntan a otro mundo posible, mientras que los zapatistas han lanzado La Otra Campaña "desde abajo y a la izquierda" donde está el corazón; y Evo Morales, enarbolando su bastón de mando, nos proporciona diez mandamientos para salvar el planeta, a la humanidad y a la vida, que culminan en la configuración de "un socialismo comunitario y en armonía con la madre Tierra". Todo esto resulta necesario y eleva nuestra esperanza, pero ¿será suficiente? Pues como lo ha señalado con mucho acierto el pensador uruguayo José Luis Rebellato,

> ...quizás nunca como ahora la libertad y la imaginación se vieron desafiadas a construir un proyecto colectivo de dimensión mundial, si es que queremos evitar que continúe la destrucción de la vida [14].

[14] *José Luis Rebellato, intelectual radical* (Selección de textos). Uruguay, EXTENSIÓN-EPPAL-NORDAN, 2009, pág. 243.

Capítulo I

La utopía del "socialismo indoamericano"

El instrumento de la realidad es y será la razón materialista concreta, que hace justicia a la totalidad de lo real; y por tanto, incluso a sus componentes complicados y fantasiosos.
Ernst Bloch

1. Método y subjetividad

Hay en José Carlos Mariátegui una singular relación entre método y subjetividad, que es la que le da una peculiar connotación a su "utopía realista". Ya que si él considera que el marxismo es fundamentalmente un método de interpretación histórica de la realidad actual, en concreto de la sociedad capitalista, vincula de forma muy estrecha el estudio analítico con la emoción y el *pathos* revolucionario. La metodología dialéctica, que se adentra en la trama de los hechos y acontecimientos históricos, es un instrumento de análisis que trata de captar el conjunto dinámico de la realidad en toda su diversidad. Por eso toma muy en cuenta los aspectos subjetivos, las pasiones y los proyectos que entran en juego, así como la imaginación creadora en la historia. Contra la tesis de la objetividad de los historiadores, Mariátegui

pone en evidencia el lirismo de las reconstrucciones históricas más logradas, escribiendo que "la historia, en gran proporción es puro subjetivismo y, en algunos casos, es casi pura poesía"[1]. Probablemente por ello hace también un enorme elogio de *La evolución creadora* de Bergson, subrayando que la publicación de este libro constituye un suceso más importante que la fundación del reino servio-croata-esloveno. Formulación que hoy debería resultar menos chocante en la boca de un marxista ante la sangrienta desintegración de Yugoslavia.

Al entender de Mariátegui, más que un sistema doctrinal acabado, el marxismo es una herramienta metodológica en tanto que guía teórico-práctica para el análisis y la transformación de la realidad. Y si bien conviene prestar mucha atención al sustrato económico de las sociedades, esto no supone necesariamente un reduccionismo economicista. Pues como dice él, en una atrevida comparación, el concepto de economía en Marx es tan amplio y profundo como el de *libido* en Freud, indicando que el análisis marxista puede ser visto como una especie de psicoanálisis generalizado de la sociedad. Por otro lado, se trata de un método que más que "aplicarse" de manera pasiva, se ejerce y recrea sin cesar al contacto vivo de una formación histórico-social específica, sin someterse a esquemas preestablecidos. De ahí su discurso abierto, siempre en constante elaboración, y que se apoya de preferencia en el género del ensayo, mediante el cual realiza una serie de aproximaciones a la compleja realidad que estudia sin ninguna pretensión de agotarla. Finalmente, el análisis crítico no es por completo desinteresado, sino que está puesto al servicio del proyecto histórico alternativo, dilucidando de modo permanente la lucha social y política de los diversos sujetos populares. Justo porque para Mariátegui el marxismo es método y "evangelio" de un movimiento de masas, es decir, un anuncio liberador capaz de movilizar las energías populares hacia la utopía socialista.

Ahora bien, Mariátegui aludió en alguna ocasión a que él trabajaba con método e intuición. Sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* son una muestra de ello pues, según lo aclara él mismo, podrían resultar insuficientemente rígidos para los ortodoxos del marxismo. Ocurre que discrepando de las versiones deterministas vulgares, de un chato racionalismo, el marxismo heterodoxo de Mariátegui reconoce una peculiar importancia al

[1] J. C. Mariátegui, *Peruanicemos al Perú, Obras completas*. Lima, Amauta, 1975, Vol. 11, pág. 63.

aporte soreliano y a las grandes adquisiciones del Novecientos en filosofía, psicología, etc. Intentando sortear la crisis racionalista de su tiempo, que desembocaba en un escepticismo nihilista, se da en él un pasaje fluido del "mito" al "logos" y viceversa, sin compartimentos estancos ni fronteras precisas, perspectiva en la que llega a sostener que "los filósofos nos aportan una verdad análoga a la de los poetas". En Mariátegui, entonces, no existe una separación drástica entre intuición y razón, entre pensamiento e imaginación, entre ficción y realidad o entre análisis y utopía. A diferencia de la manera eurocéntrica de la modernidad, con sus antagonismos irreconciliables y su propensión intelectualista en el conocimiento, estamos aquí ante la búsqueda de una nueva racionalidad. Como lo advierte Aníbal Quijano en la presentación de su antología de Mariátegui, quien ha modificado sus apreciaciones precedentes —que critico más adelante—,

> ...se trata de una racionalidad distinta, que ya entonces algunos proponían reconocer como "indoamericana", pero cuyos sonidos serán escuchados masivamente sólo muchas décadas más tarde, en el lenguaje de los zorros arguedianos [2].

Esta cuestión es sumamente significativa porque los latinoamericanos y caribeños no dejamos de experimentar hasta ahora el desgarramiento entre lo racional-europeo y lo americano-intuitivo, lo cual solicita una síntesis que construya una racionalidad renovada y alternativa. El filósofo nicaragüense Alejandro Serrano afirma al respecto, en un tono un tanto dramático, que

> ...los latinoamericanos heredamos dos vacíos: el del racionalismo del siglo XVIII europeo, y el vacío de nuestra intuición indígena ancestral interrumpida por la dominación cultural de la conquista y la colonia. La revolución debe ser también, en cierto sentido, una forma de recuperación de la razón ausente y la intuición abortada [3].

A los quinientos años del encuentro y desencuentro con Occidente, podemos constatar que Mariátegui no andaba tan mal encaminado. Su estilo de pensamiento y de acción expresa

---

[2] A. Quijano, *José Carlos Mariátegui. Textos básicos*. México-Lima, FCE, 1991, Prólogo. Cf. también el debate entre Gustavo Gutiérrez, Aníbal Quijano y Sinesio López, "Mariátegui contra la expropiación de la utopía", en *Cuestiones de Estado* (Lima) Nos. 8-9 (1994).

[3] A. Serrano, *Entre la nación y el imperio*. Managua, Vanguardia, 1988, pág. 105.

la necesidad de hallar, creativamente, una forma propia de conocer, sentir y transformar nuestra realidad. Por tanto, una revolución integral y radical debería posibilitarnos el despliegue de ese patrimonio intuitivo de raíz indígena, con su mentalidad mítica y simbólica, integrando la razón a la base de su proceso cognoscitivo. Tal vez así consigamos la humanización de la razón y, simultáneamente, la racionalización de la humanidad. A mi modo de ver, a todo ello apunta la utopía del "socialismo indoamericano" de Mariátegui.

2. Un devenir inconcluso

La realidad está inacabada. Es la libre subjetividad la que puede aspirar a la actualización del "excedente de realidad" que todavía no ha sido plasmado. Los límites de lo real no están definidos para siempre, ni el proceso constitutivo del mundo está terminado. La conciencia anticipadora del ser humano, con sus "sueños diurnos" y en su praxis histórica, puede rastrear los procesos latentes que se hallan en gestación. Es más, porque está abierta al porvenir puede negarse a la aceptación pasiva de la realidad "tal cual es" o se presenta. De esa actitud contestataria brotan los proyectos fecundos de un mundo otro, más en consonancia con un ordenamiento justo y armonioso de la existencia. Pues como dice Fernando Ainsa,

> ...un mundo que estuviese cerrado, acabado, definitivo y en el que no se dieran condiciones abiertas o donde no surgieran condiciones nuevas para que brotara algo nuevo, sería "peor que la locura" [4].

José Carlos Mariátegui, "agonista del socialismo" por excelencia en cuanto lucha por una vida plena para todos, pertenece a la estirpe de los seres humanos imaginativos que no se contentan con el "curso normal de las cosas", porque sabe muy bien que las cosas no permanecerán como están hoy.

Captando en toda su profundidad los alcances de la "crisis mundial" de la primera posguerra europea, que hacía estallar en mil pedazos la *belle époque* del capitalismo, decide insertarse en el

---

[4] F. Ainsa, *La reconstrucción de la utopía*. México D. F., Correo de la Unesco, 1999, pág. 59.

movimiento sociopolítico y cultural que busca forjar una nueva civilización. La racionalidad del mundo burgués, en el paroxismo de sus contradicciones, se muestra en toda su barbarie irracional. Pero en medio de los estertores de muerte, hay una racionalidad que puja por salir a la luz del día, contenida en la fuerza de rebelión contra el orden vigente. Esta racionalidad se nutre de la esperanza invencible de que es posible construir un mundo desalienado que permita, a su vez, la realización integral de los seres humanos. De ahí que en oposición a la mentalidad prebélica, que se regía por el principio cartesiano de "pienso, luego existo", aspirando tan sólo a una vida rutinaria y confortable, Mariátegui sostenía que en el período posbélico había que asumir más bien la divisa que Luis Bello formulara como "combato, luego existo", adhiriéndose a la intuición del mundo de los que quieren "vivir peligrosamente", con ánimo romántico y humor quijotesco [5].

Ahora bien, haciendo alusión a los motivos "irracionalistas" del marxismo del Amauta, Antonio Melis indica que esta dimensión de su pensamiento tiene todo el sabor de un rechazo de la idea tradicional de racionalidad. Al respecto escribe que

> ...el límite profundo de la razón tradicional, expresada dentro del movimiento obrero por la ideología socialdemócrata, le parece ser su carácter simplemente de registro de lo existente. Mariátegui en cambio aboga por una razón creadora que esté a la altura de su deber fundamental de modificar la realidad. Ésta es la base teórica, aunque no expresada de forma sistemática y a veces solamente bosquejada, que sustenta la interpretación creadora del marxismo de Mariátegui [6].

En efecto, su reflexión siempre en ebullición, y sin pretender ninguna sistematización académica, supo penetrar en la "unidimensionalidad" de una razón instrumental marcada por el principio del rendimiento y de la máxima acumulación de riquezas. Pues la lógica del capital, con su sed insaciable de beneficios, generaba la guerra imperialista por la conquista de los mercados y el reparto del mundo.

En el frenesí inhumano de estas acciones y fuerzas destructoras, Mariátegui comprendió que la razón de la protesta de

---

[5] J. C. Mariátegui, "Dos concepciones de la vida", en *El alma matinal, Obras completas*. Lima, Amauta, 1959, Vol. 3, pág. 17.

[6] A. Melis, "Medio siglo de vida de José Carlos Mariátegui", en *Mariátegui y la literatura*. Lima, Amauta, 1980, págs. 133s.

las masas proletarias del mundo entero tenía que consolidarse sobre nuevas bases, más allá del racionalismo occidental. Por otro lado, el "socialismo científico", conducido por las organizaciones reformistas de la Segunda Internacional, se había dejado domesticar por las "ilusiones del progreso" de la moderna civilización industrial y por la complejidad de una realidad cada vez más resistente a cualquier cambio radical. Como una variante de "darwinismo social", el marxismo se había convertido en una ideología encubridora de una política oportunista, fácilmente rescatable por el sistema dominante. Puesto que en esta situación de "crisis de identidad", la negatividad histórica de la dialéctica revolucionaria se diluía en una mera adaptación a la evolución unilineal y mecánica de los procesos socioeconómicos.

Ante esta interpretación positivista y naturalista del marxismo, Mariátegui reacciona con vigor, integrando la generación de revolucionarios que dan vida a lo que se ha denominado el marxismo del "factor subjetivo". Ya Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* había observado que la falla fundamental del materialismo precedente consiste en que nada más capta la cosa, la realidad, bajo la forma de objeto para la contemplación, mientras que para él hay que concebirla "como actividad humana sensorial, como práctica", de un modo subjetivo. Así es como "lo real" no se reduce a lo simplemente acontecido, no se limita a la totalidad ya dada, sino que comprende también lo "aún-no-realizado", pero que se ofrece como posibilidad a la voluntad y a la praxis histórica de los seres humanos [7]. Criticando el reformismo de la socialdemocracia, Rosa Luxemburgo advierte que las masas no pueden ser únicamente el objeto de la evolución social, sino que ellas son ante todo el sujeto protagónico de la transformación consciente. Y la Revolución de Octubre, que constituye un verdadero "salto cualitativo", cede el paso por un momento a la reaparición del principio marxiano de la autoemancipación del proletariado. Por eso Lukács, en su *Lenin* de 1924, indica que el genio del dirigente ruso resulta de su manera de plantear el elemento consciente y activo del movimiento obrero en el proceso revolucionario.

---

[7] Alberto Flores Galindo expresa que "Marx sería una especie de ser con dos cabezas: de un lado estaría la tradición positivista y del otro lo que se denomina 'marxismo crítico'. Gouldner sugiere que a lo largo de la historia del marxismo hay una especie de contrapunto entre ambas corrientes: la estructuralista, que privilegia los rasgos evolucionistas y se autodefine como ciencia y, de otro lado, un marxismo más bien historicista, que se asume como ideología y pasión". "Para situar a Mariátegui", en *Pensamiento político peruano*. Lima, Desco, 1987, pág. 202.

Al referirse a "La revolución contra *El Capital*" de Marx, Gramsci subraya asimismo que dicho acontecimiento, que significa la primera gran victoria proletaria, se había llevado a cabo sin esperar la lenta maduración de las condiciones materiales y sin someterse por completo a las supuestas "rígidas leyes" del devenir histórico universal, en una de las sociedades más atrasadas de Europa. En esa misma óptica de contradicción por los hechos de las versiones cientificistas, Mariátegui se encarga de mostrar que el marxismo, allí donde ha sido auténticamente revolucionario, nunca ha respondido a un vulgar determinismo económico. Por eso anota enfáticamente que

> ...Lenin nos prueba, en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx [8].

Lo que sucede, en su opinión, es que el carácter voluntarista del socialismo, aunque no menos evidente, es menos entendido por la crítica que su fondo determinista.

Animado por un temperamento que le hace declarar "a medias soy sensual y a medias soy místico", Mariátegui sostiene que cada palabra y cada acto del marxismo conllevan un acento de fe y de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo indagar en un mediocre y pasivo sentimiento fatalista. Su "agonía", según Flores Galindo,

> ...se confunde finalmente con esa esperanza que define en la política y en la vida cotidiana el derrotero de Mariátegui: la confianza en el futuro que no reposa en las leyes de la dialéctica, ni en los condicionamientos de la economía, sino en las voluntades colectivas. En otras palabras, se trata del voluntarismo y espontaneísmo que emergen en diversos pasajes de su pensamiento [9].

Así es como alude con satisfacción a la frase que se atribuye a Lenin, quien ante la objeción de que sus esfuerzos iban contra la realidad, replicara: "¡Tanto peor para la realidad!". En contraposición al chato racionalismo cientista, la recreación del marxismo revolucionario implica para Mariátegui la elaboración

---

[8] J. C. Mariátegui, *Defensa del marxismo, Obras completas*. Lima, Amauta, 1959, Vol. 5, pág. 126.

[9] A. Flores Galindo, *La agonía de Mariátgegui. La polémica con la Komintern*. Lima, Desco, 1982, pág. 14.

de una racionalidad más amplia y compleja, capaz de integrar una gama más variada de motivaciones humanas que intervienen en la praxis de transformación social.

3. La imaginación creadora

Su análisis de la "escena contemporánea" está muy marcado por esta preocupación. Por eso la crisis estructural del sistema capitalista supone, a su entender, una doble fractura para Occidente: en lo económico y en lo político, ciertamente, pero sobre todo en su mentalidad y en su espíritu. Atento lector de *La decadencia de Occidente* de Spengler, e inspirándose en la teoría soreliana del mito social, Mariátegui observa que los antiguos ideales, valores e instituciones de la civilización burguesa se hallan en una franca descomposición. Pues tanto la racionalidad científica como la democracia parlamentaria, al igual que las religiones trascendentales, reciben el impacto de un hondo cuestionamiento. Como un producto de la ruina material, la quiebra de la razón tradicional con sus ilusiones del progreso, que se había sustentado en una confianza ilimitada en el desarrollo tecnológico e industrial, se manifiesta en el decadentismo autodestructor que cunde por todas partes. En este contexto de desencanto y agotamiento, la reacción fascista solamente constituye su expresión más desesperada y mortífera.

Por este motivo expone que

> ...toda la investigación contemporánea sobre la crisis mundial desemboca en una unánime conclusión: la civilización burguesa sufre la falta de un mito, de una fe, de una esperanza.

Mientras la experiencia racionalista ha conducido al paradójico resultado de desacreditar a la razón, sumiendo a la humanidad en un escepticismo nihilista, Mariátegui postula que únicamente el hombre dinamizado por el mito puede hacer avanzar la historia, "reencantando" el mundo. Así es como refiere que

> ...el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás son el coro anónimo del drama.

De ahí que toda su obra, y toda su vida también, signifiquen una "invitación a la vida heroica" y creadora, según el título proyectado para un libro que no tuvo el tiempo de escribir.

Ahora bien, el mito social, verdadero motor de la historia, no es una invención arbitraria, surge de la misma historia y en términos colectivos. Por ello Mariátegui, en la búsqueda del nuevo mito impulsor de la aventura humana, no vacila en remitirse al antagonismo de las clases fundamentales de la sociedad capitalista en crisis. De esta incursión deduce que

> ...lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma [10].

En vez de sucumbir a la "angustia existencial" generalizada que suscitaba el ocaso del mundo burgués, Mariátegui propone responder al "alma matinal", a la convocatoria del proyecto revolucionario del proletariado, de donde deberá nacer la nueva civilización de los "productores asociados", según el decir de Marx.

En esta perspectiva, en la cual los elementos míticos y simbólicos tienen un papel que desempeñar, el movimiento socialista está animado no sólo por la crítica científica, en tanto que análisis objetivo de las contradicciones que origina la producción mercantil capitalista, incluye además una fuerza subjetiva de afirmación histórica y de entusiasmo prospectivo. Pues como él mismo lo puntualiza, en relación con la movilización de las capas populares y la dialéctica que se establece entre éstas y los intelectuales,

> ...el ejército innumerable de los humildes, de los pobres, de los miserables, se ha puesto resueltamente en marcha hacia la Utopía que la Inteligencia, en sus horas generosas, fecundas y videntes, ha concebido [11].

---

[10] J. C. Mariátegui, "El hombre y el mito", en *El alma matinal, op. cit.*, págs. 23s. y 27.

[11] J. C. Mariátegui, *La escena contemporánea, Obras completas*. Lima, Amauta, 1959, Vol. 1, pág. 158.

Precisamente porque esa utopía no hace otra cosa que recoger e interpretar el sueño oscuro de las multitudes, potenciándolo.

Es innegable que en la tematización que Mariátegui realiza del mito social se encuentran resonancias vitalistas, pragmatistas, relativistas y hasta psicoanalíticas, que corresponden a su apertura al universo filosófico de la época. Eso, sin embargo, no debe impedir el reconocimiento de que cuando efectúa la asimilación de la problemática, en función de la praxis revolucionaria, él sabe guardar muy bien sus distancias con respecto a sus fuentes de inspiración[12]. Esto es de particular importancia en el caso de Georges Sorel, del cual siempre recibió una sugestiva influencia, ya que el teórico del sindicalismo revolucionario hace una oposición muy drástica entre el mito y la utopía, con el fin de resaltar el carácter irracional y combativo del mito frente a la elaboración de modelos intelectuales que significaría la utopía. Por ello sostiene que los mitos revolucionarios no son "descripción de cosas, sino expresión de voluntades", convicciones que poseen un fundamento religioso y dinamizan la acción "inmediata" en el presente [13].

Como ya lo he tratado de demostrar en un estudio más minucioso, Mariátegui, aun cuando se preocupa menos de su ubicación teórica, sitúa mucho mejor al mito dentro de la práctica social [14]. Así, mientras Sorel pone el acento más fuerte en la necesidad de destruir el orden existente, Mariátegui valora al mito como una energía movilizadora del proletariado en la constitución del nuevo orden. Por otra parte, no se halla en Mariátegui el "irracionalismo" extremo de Sorel, que quiere convertir al mito en algo irrefutable, puesto que él está pensando más bien en "un mito revolucionario con profunda raigambre económica".

---

[12] Osvaldo Fernández señala que "la alteridad fue para Mariátegui también su continua incursión en campos teóricos considerados como ajenos, o que él sentía que eran erradamente apreciados como ajenos, como por ejemplo el psicoanálisis, el pragmatismo, o autores como Bergson, Unamuno, Nietzsche, y por qué no Sorel, que sabía muy bien que estaba en una especie de *Index* marxista. De todos estos lados trajo conceptos, a los que imprimió nuevos significados, con los que exploró zonas desconocidas de la realidad, aventurando respuestas, tentando soluciones que nunca había escuchado". *Mariátegui o la experiencia del otro*. Lima, Amauta, 1994, pág. 132.

[13] G. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1976, pág. 85. Cf. Guillermo Nugent, "Tipos humanos, mito e identidad individual en *El alma matinal* de José Carlos Mariátegui", en *El conflicto de las sensibilidades*. Instituto Lima, Bartolomé de Las Casas-Rimac, 1991.

[14] A. Ibáñez, *Mariátegui: revolución y utopía*. Lima, Tarea, 1978, págs. 78-83.

Esto provoca, a su vez, que el contraste entre mito y utopía sea muchísimo más matizado en el Amauta, para quien con frecuencia ambos son equivalentes. Finalmente, con un sentido político más cabal, él sustituye el mito soreliano y anarquista de la "huelga general" por el de la "revolución social".

Así es como al sentar las bases de la utopía del "socialismo indo-americano", intentando articular el marxismo con la cuestión nacional y el socialismo con el mundo andino, Mariátegui tiene muy presente tanto la penetración del capital imperialista y la industrialización del país, como las tradiciones comunitarias del campesinado indígena, donde percibe los embriones del futuro socialismo peruano. Esto es lo que le lleva a decir que

> ...la fe en el resurgimiento indígena no proviene de una "occidentalización" material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc. [15].

Aquí se manifiesta el "romanticismo revolucionario" que supone el recurso a estructuras y valores precapitalistas para la elaboración del nuevo proyecto histórico. Pues como lo ha subrayado Michael Löwy, su referencia nostálgica al "comunismo incaico" del pasado es la que le posibilita un planteamiento original de la alternativa socialista en el Perú. José Antonio Matesanz refiere por ello que lo que

> ...da actualidad al pensamiento de Mariátegui es precisamente su intento de fundir lo más nuevo con lo más viejo. ¿Por qué no intentar hacer hoy lo que él hizo en su momento? [16].

---

[15] J. C. Mariátegui, "Prólogo" a *Tempestad en los Andes*, de Luis E. Valcárcel, reproducido en *7 ensayos de la realidad peruana, Obras completas*. Lima, Amauta, 1953, Vol. 2, pág. 35, nota 1. En su estudio acerca del problema de la raza observa que "una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo". *Ideología y política, Obras completas*. Lima, Amauta, 1969, Vol. 13, pág. 46.

[16] J. A. Matesanz, "Actualidad de Mariátegui: reflexiones sobre un modelo indigenista posmoderno", en Liliana Weinberg y Ricardo Melgar (eds.), *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*. México D. F., UNAM, 2000, pág. 164. Véase M. Löwy, "El marxismo romántico de Mariátegui", en *Márgenes* (Lima) No. 2 (1987), págs. 13-22. "La defensa de la comunidad —anota Flores Galindo— robustece el rechazo

Vale la pena recalcar la importancia que Mariátegui otorga también a la mentalidad mítica y simbólica de la población campesina indígena, en la cual supo descubrir sus virtualidades socialistas, justamente porque está convencido, en divergencia con el materialismo mecanicista de los divulgadores del marxismo, del papel insustituible de la conciencia de clase y de la "misión histórica" de los sujetos revolucionarios. Por eso se ocupa de fomentar una "moral de productores" y la emoción religiosa y mística del combate socialista.

A los defensores de la "ortodoxia" no está demás recordarles que ya en un libro de 1907, Lunacharsky, ulterior comisario del pueblo para la educación en Rusia, afirma que "la filosofía de Marx es una religión que ha tomado conciencia de sí" [17]. Hoy, con todo, sabemos bien que estos esfuerzos por vincular marxismo y religión no fueron tan excepcionales como podría creerse, según lo ha estudiado Löwy [18]. Y si Gramsci considera que en la lucha por la hegemonía hay que realizar una "reforma intelectual y moral de masas", Mariátegui insiste en la pertinencia de propiciar una ética solidaria de clase abierta a la universalidad histórica, operando a su vez una "secularización dialéctica" de la religión, cuyos motivos no son ya más divinos, sino humanos, sociales y políticos. Citando a Unamuno, "el maestro de Salamanca", exclama: "Siento a la vez la política elevada a la altura de la religión y la religión elevada a la altura de la política" [19]. Una política que es praxis entera del ser

---

de Mariátegui al capitalismo. En el Perú no tenían que repetirse los errores que en Occidente había generado ese sistema económico porque, gracias a la comunidad, podríamos seguir una evolución histórica diferente. Una vez más, nuestro camino no era el europeo. Es así como Mariátegui se ubica en un terreno radicalmente diferente de análisis y reflexión: a diferencia de los apristas o los comunistas ortodoxos, el problema no era cómo desarrollar el capitalismo (y por lo tanto repetir la historia de Europa en América Latina), sino cómo seguir una vía autónoma". *La agonía de Mariátegui, op. cit.*, pág. 50.

[17] A. Lunacharsky, *Religión y socialismo*. Salamanca, Sígueme, 1976, pág. 147. En su conclusión puede leerse: "Reconocer el socialismo científico como luz de luz, viva concentración de esperanza humana, elevadísima poesía, profundísimo entusiasmo, máxima religión, es para mí verdadero realismo...", pág. 262.

[18] M. Löwy, *Redemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale*. Paris, PUF, 1988.

[19] J. C. Mariátegui, *Signos y obras, Obras completas*. Lima, Amauta, 1959, Vol. 7, pág. 120. Y en *El artista y la época* ratifica que "la política, para los que la sentimos elevada a la categoría de una religión, como dice Unamuno, es la trama misma de la historia". "Arte, revolución y decadencia", en *Obras completas*. Lima, Amauta, 1959, Vol. 6, pág. 20. No es de extrañar, entonces, que esta afinidad entre mística y política haya podido servir de fuente inspiradora a la "teología de la liberación" de Gustavo

humano, un marxismo que se manifiesta como la nueva religión de nuestro tiempo.

Para Mariátegui, pese a todos los condicionamientos materiales y estructurales, el ser humano es siempre el sujeto de la praxis histórica. En esta óptica presta una atención especial a la dimensión anticipadora de la conciencia humana, revalorando el papel histórico de la imaginación creadora, ya que el místico es aquel que no se contenta con la posesión dogmática de la verdad, sino que se lanza a la aventura de una vida rica e inagotable, a lo desconocido, con una sed insaciable de infinito. No por casualidad alude a Oscar Wilde y a Luis Araquistain, con la intención de señalar que "sin imaginación no hay progreso de ninguna especie" y que "progresar es realizar utopías". Esto se explica muy bien en un momento en el que la vieja civilización burguesa presenta signos inequívocos de decadencia, y las organizaciones tradicionales de la clase obrera parecían haber agotado todos sus recursos. Estoy seguro, por ende, de que Mariátegui hubiera sabido vibrar al unísono con el grito subversivo de los estudiantes franceses del 68: "¡La imaginación al poder!". Porque como lo expone Fernando Ainsa, "sólo gracias a la presión de lo imaginario pueden proyectarse y desencadenarse las revoluciones" [20].

Al respecto hay que decir que él estimaba que la diferencia radical entre los revolucionarios y los conservadores residía, justamente, en sus facultades imaginativas. Pues mientras los segundos, los conservadores y reaccionarios, no son capaces de concebir una realidad distinta de la ya conocida, los renovadores se hallan de manera incansable con la mirada puesta hacia delante, animados por sus sueños futuristas. A lo cual añade, evocando la gesta emancipadora de Bolívar y para que no queden dudas, que "la historia les da siempre la razón a los hombres imaginativos" [21]. Este aserto ha sido profundizado por Cornelius Castoriadis en su reflexión filosófica, quien estima que

---

Gutiérrez. Véase de Michael Löwy, "Mística revolucionaria. José Carlos Mariátegui e a religião", en *Estudos Avançados* 19 (55) (2005), págs. 105-116.

[20] F. Ainsa, *La reconstrucción de la Utopía, op, cit.*, pág. 50. Y agrega: "No hay cambio revolucionario posible sin un cambio paralelo del imaginario social. En esos momentos privilegiados de la historia, el intercambio entre lo real y lo ideal, el ser y el deber ser, se acelera".

[21] J. C Mariátegui, "La imaginación y el progreso", en *El alma matinal, op. cit.*, págs. 44s.

> ...la historia es imposible e inconcebible fuera de la imaginación productiva o creadora, de lo que hemos llamado *la imaginación radical*, tal como se manifiesta a la vez e indisolublemente en el hacer histórico y en la constitución, antes de toda racionalidad explícita, de un universo de significaciones [22].

Y al referirse el Amauta a la "ilusión de la lucha final", anota que se trata de un fenómeno colectivo muy antiguo y muy actual que, al reaparecer cada cierto tiempo con distinto nombre, sirve para renovar a los seres humanos y orientar la marcha histórica hacia el "mesiánico milenio" que nunca vendrá porque "el hombre llega para partir de nuevo". No obstante, es el motor del progreso y "la estrella de todos los renacimientos" [23].

Ante el realismo conformista, la dialéctica de la praxis, que actúa en la historia por negaciones y afirmaciones fecundas, se expresa en otro lenguaje: "¡Seamos realistas... exijamos lo imposible!" [24]. En respuesta al calificativo de "pesimistas", que con relativa frecuencia se esgrime para acorralar a los contestatarios, Mariátegui retoma con especial lucidez la consigna de Vasconcelos: "Pesimismo de la realidad, optimismo del ideal", llegando incluso a trastocar su fórmula por esta otra que le parece más exacta y actual: "Pesimismo de la realidad, optimismo de la acción" [25]. Es que el espíritu revolucionario se caracteriza, más que por un pesimismo derrotista, por un optimismo crítico y militante que permite compenetrarse con la realidad presente a fin de transformarla. Es la "fe apasionada, riesgosa, heroica, de los que combaten peligrosamente por la victoria de un orden nuevo"[26].

---

[22] C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Ed. du Seuil, 1975, pág. 204. Véase de F. Guibal y A. Ibáñez, *Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de la autonomía*. Guadalajara (México), Universidad de Guadalajara, 2006.

[23] J. C. Mariátegui, "La lucha final", en *El alma matinal, op. cit.*, págs. 23-27.

[24] Como anota Franz Hinkelammert, "a través de la imaginación —pero también de la conceptualización de lo imposible— se descubre recién el marco de lo posible. Quien no se atreve a concebir lo imposible, jamás puede descubrir lo que es posible. Lo posible resulta del sometimiento de lo imposible al criterio de la factibilidad". *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984, pág. 26.

[25] J. C. Mariátegui, "*Indología*, por José Vasconcelos", en *Temas de Nuestra América, Obras completas*. Lima, Amauta, 1959, Vol. 12, pág. 82. Obsérvese el parentesco con la propuesta de Gramsci: "Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad".

[26] J. C. Mariátegui, "¿Existe una inquietud propia de nuestra época?", en *El artista y la época, op. cit.*, pág. 30.

4. El marxismo del futuro

Ahora bien, aunque el Amauta es un firme defensor del máximo despliegue de la imaginación utópica, que a su forma de ver muchas veces se queda corta con respecto al ritmo de los acontecimientos, no deja de reparar en los eventuales extravíos en que pueden incurrir la imaginación y la fantasía. Por ello aclara que "sólo son válidas aquellas utopías que se podrían llamar realistas. Aquellas utopías que nacen de la entraña misma de la realidad" [27] y que se someten a la contingencia de la finitud. Eso es precisamente para él, en la hora de la confrontación cada vez más abierta entre el capital y el trabajo, el mito de la revolución social: una utopía realista. En contraposición a la tradición marxista que, basándose en Engels, establece una especie de sustitución del "socialismo utópico" por el "socialismo científico", él estaría más de acuerdo con los autores contemporáneos que, como Bloch, Marcuse o Heller, entienden al marxismo como una nueva concreción, con características propias, del pensamiento utópico. De ahí también su encendida polémica con Unamuno, espíritu agónico como el suyo, quien no quería reconocer en Marx más que al "profesor" y no al "profeta" [28].

Aníbal Quijano, en su libro de introducción a Mariátegui, asevera que el marxismo del Amauta se encuentra atravesado por una tensión insólita, ya que él

> ...ensambló en su formación intelectual una concepción del marxismo como "método de interpretación histórica y de acción" y una filosofía de la historia de explícito contenido metafísico y religioso [29].

Pues no deja de causar extrañeza el hecho de que, por ejemplo, en su artículo sobre "La filosofía moderna y el marxismo", sostenga que "vana es toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método

---

[27] J. C. Mariátegui, "La imaginación y el progreso", en *El alma matinal, op. cit.*, pág. 38.

[28] Cf. Francis Guibal, "Entre Marx y Unamuno. La praxis como agonía", en *Vigencia de Mariátegui*. Lima, Amauta, 1995. Sobre la dimensión utópica del marxismo puede consultarse a Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. México D. F., FCE-UNAM, 1999.

[29] A. Quijano, *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*. Lima, Mosca Azul, 1981, pág. 72.

de un movimiento de masas" [30]. Sucede que, lejos de reducirse al análisis riguroso de una formación social, que por otro lado había que emprender lo más integralmente posible, el marxismo implica para Mariátegui una "buena nueva" o un mensaje de emancipación, un proyecto histórico revolucionario en el seno del movimiento obrero y campesino.

Su método de interpretación histórica, como una herramienta teórica y práctica, y sin economicismos baratos, apunta hacia la acción colectiva. Por eso, aun recurriendo a fuentes netamente no marxistas, y hasta de índole idealista, que por otra parte eran utilizadas por las posiciones ideológicas burguesas, Mariátegui ensaya una revitalización de la praxis revolucionaria. Si hubiera que etiquetar el marxismo mariateguiano, podría decirse que su cosmovisión envuelve un "materialismo idealista", con todos los elementos de contradicción que implica esta fórmula, ya que, como él mismo lo expresa, "el materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, sólo por una convicción del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del idealista" [31]. En consecuencia, y de un modo un tanto paradójico, de la simbiosis de ambos elementos en su esfuerzo por hacer coincidir el materialismo histórico con un idealismo revolucionario, resulta el peculiar marxismo creador de este "agonista" del socialismo [32].

Tomando distancia de aquellos que hablan del "marxismo abierto" de Mariátegui, que sería la alternativa a un "marxismo dogmático", Quijano considera que

> ...es más correcto señalar que no todo en el pensamiento mariateguiano era marxista y que en su polémica contra el revisionismo y el positivismo son las cuestiones ético-filosóficas las que tienen primacía sobre las epistemológicas y metodológicas, acerca de las cuales su formación era insuficiente [33].

---

[30] J. C. Mariátegui, *Defensa del marxismo, op. cit.*, pág. 41. Como lo ha puntualizado Roland Forgues, entre otros, Mariátegui puede ser emparentado con Walter Benjamin porque "en ambos la revolución es pensada como una cuestión de redención, sin que esto desemboque, sin embargo, en un territorio extraño a la propia historia". *Mariátegui. La utopía realizable*. Lima, Amauta, 1995, pág. 135.

[31] *Ibid.*, pág. 60. En su "Aniversario y Balance" de la revista *Amauta* precisa: "El materialismo socialista encierra todas las posibilidades de ascensión espiritual, ética y filosófica. Y nunca nos sentiremos más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia". *Ideología y política, op. cit.*, pág. 250.

[32] Cf. "Un marxismo singular", en Francis Guibal y Alfonso Ibáñez, *Mariátegui hoy*. Lima, Tarea, 1987.

[33] A. Quijano, *op. cit.*, pág. 78. Refutándolo, Juan Carlos Valdivia comenta: "Aníbal Quijano nos habla de las dificultades metodológicas y espistemológicas de J. C.

Puede ser que esta proposición, tan cerebralmente lanzada desde nuestro hoy histórico, contenga algo de verdad. Pero eso no debe hacernos pasar por alto que Mariátegui, al pensar que el materialismo histórico supera tanto al idealismo abstracto como al materialismo metafísico, de corte naturalista, se crea un cierto "vacío teórico". Él intentará llenar esta laguna con un acertado retorno a la dialéctica marxista, que abarca el restablecimiento de la estrecha relación entre la teoría y la práctica, así como la reconstrucción de un humanismo revolucionario [34].

No obstante, es dentro de su lucha en un doble frente contra el nihilismo escéptico y contra la interpretación cientificista y racionalista del marxismo, que las cuestiones epistemológicas le inducen a buscar, justamente, un ensanchamiento de los alcances de una razón empírico-analítica excesivamente objetivista. De ahí que Mariátegui rehabilite la función crítica y cognoscitiva de la imaginación creadora en cuanto órgano metodológico de lo nuevo, pues "la experiencia ha demostrado que con el vuelo de la fantasía es como mejor se puede abarcar todas las profundidades de la realidad" [35]. Y de allí que en sus análisis históricos tenga muy presentes, junto con las determinaciones infraestructurales, las diferentes formas de la conciencia social, como el "factor religioso". Es que las ideologías no son meros "reflejos" mistificadores de las relaciones sociales, sino ante todo fuerzas inventoras de historia. Del mismo modo, la producción estética y literaria representa para él un medio de conocimiento de la realidad tan importante como los estudios socio-económicos y políticos [36].

Mariátegui; yo temo más bien que mientras nosotros vamos iniciando recién el camino de la razón, Mariátegui ya estaba de vuelta hace más de cincuenta años. En esos días el mito se instalaba en carne y hueso en esta triste llanura; sin ensamblajes, en una unidad pluralista infinita". *Mariátegui: perspectiva de la aventura*. Arequipa (Perú), Macho Cabrío, 1985, pág. 47.

[34] En la misma época, intelectuales como Korsch y Lukács ejecutan un movimiento teórico parecido, en su empeño antipositivista. Pero es quizás Gramsci quien logra una más adecuada elaboración de la "filosofía de la praxis". Cf. Francis Guibal, *Gramsci: filosofía, política, cultura*. Lima, Tarea, 1981.

[35] J. C. Mariátegui, *Signos y obras, op. cit.*, pág. 23.

[36] Como expone Gerardo M. Goloboff, "la intuición de Mariátegui del valor que alcanza ese dominio de lo real que es la ficción, es la que probablemente le hace considerar a ésta como un campo privilegiado, justamente por su falta de ataduras para acceder a un mayor conocimiento de la realidad, como una práctica que, por no estar sujeta a cierta concepción de la 'verdad', revela esa verdad y aun la produce". "Mariátegui y el problema estético literario", en *Mariátegui y la literatura, op. cit.*, pág. 112.

En mi opinión, Mariátegui esboza, en un adelanto clarividente, una de las principales tareas que posteriormente se impondrá Ernst Bloch y que realizará en su "ontología de lo que todavía-no-es", aunque quizás de una forma demasiado sistemática para el gusto del Amauta[37]. En efecto, cada uno en su estilo singular aspira a que en la teoría marxista, que es vista como la ciencia del futuro, se alíe la "corriente fría del análisis", encargada de penetrar en las contradicciones objetivas y en las posibilidades reales de cambio, con la "corriente cálida de la utopía", que es siempre una fuerza subjetiva de ruptura del orden y la anticipación imaginaria del "reino de la libertad" tan deseado. De tal modo que se configure una racionalidad más integral, capaz de incorporar la dimensión afectiva y pasional de los seres humanos, al mismo tiempo que se vuelve más creadora y movilizadora, resueltamente abierta a lo "extraordinario posible".

Siguiendo la lógica de este planteamiento, Mariátegui indica que

> ...a la revolución no se llega sólo por una vía fríamente conceptual. La revolución más que una idea, es un sentimiento. Más que un concepto, es una pasión. Para comprenderla se necesita una espontánea actitud espiritual, una especial capacidad psicológica [38].

A semejanza de su concepción del socialismo como la gran "utopía realista" de nuestro tiempo, Bloch volcará su esfuerzo filosófico en demostrar que el advenimiento de la ciencia crítica marxista no elimina de un plumazo la utopía, sino que más bien significaba su radicalización y realización a través de la "utopía concreta" que, como plantea Fernando Ainsa, "permite incluir y

---

[37] La obra entera de Bloch está atravesada por el "espíritu de la utopía", pero su pensamiento se despliega sobre todo en *El principio esperanza*. Allí postula que "sólo el marxismo ha aportado al mundo un concepto de saber que no está vinculado esencialmente a lo que ha llegado a ser, sino a la tendencia de lo que va a venir, haciendo así accesible por primera vez, teórica y prácticamente, el futuro". Madrid, Aguilar, 1977, t. 1, pág. 130.

[38] J. C. Mariátegui, *La escena contemporánea, op. cit.*, pág. 155. Flores Galindo refiere que para Mariátegui el marxismo no era una simple "teoría" ni un juego de "conceptos", sino más bien un estilo de vida: "El marxismo era una práctica que envolvía a todo el hombre y a todos los hombres; desterraba el aislamiento y el individualismo de los intelectuales, para sumergirlos en la política, sinónimo de pasión. Es así como la razón y los sentimientos, la inteligencia y la imaginación se confundían". *La agonía de Mariátegui, op. cit.*, pág. 54.

tener en cuenta factores subjetivos de la historia y la capacidad del hombre para transformarla y alterarla" [39]. De esta manera, el socialismo puede ser tematizado, en cuanto utopía racional, como un proyecto político revolucionario hecho de ciencia y de ideal, de saber y de querer. Es la *docta spes* blochiana, que impulsa al movimiento social de los explotados y dominados en la consecución de un mundo donde, según palabras del *Manifiesto Comunista*, "surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos" [40].

Ahora bien, en el contexto de la "vuelta a Mariátegui" que ha tipificado a la cultura política de la izquierda peruana en los últimos decenios, y por extensión a la latinoamericana y caribeña, el aspecto mítico y utópico de su pensamiento, y no solamente sus análisis sociales concretos y sus propuestas político-organizativas, puede resultar bastante sugestivo. Antes que nada, porque en esta perspectiva se resuelve la clásica oposición entre ciencia y utopía, que aún provoca sus interferencias. Con ello la imaginación prospectiva puede contribuir, de modo incesante, señalando nuevos horizontes y fines a la investigación y acción transformadoras, sin permitir que éstas se contenten jamás con lo ya adquirido. Pues como lo advierte Cioran, quien no fue ningún revolucionario, "sólo actuamos bajo la fascinación de lo imposible" [41]. De lo contrario, la "teoría crítica" de la sociedad podría inmovilizarse y convertirse en un elemento enmascarador del orden establecido, como sucede muchas veces en el universo informatizado con la racionalidad "tecno-lógica-crática" dominante del capitalismo neoliberal globalizado del "pensamiento único".

Pero además, la razón utópica mariateguiana pone en primer plano, para la práctica revolucionaria, los factores subjetivos, y de este modo se diferencia del evolucionismo de la maduración de las condiciones objetivas. De ahí que su método de análisis histórico no sea la simple "aplicación" de un marco categorial preestablecido; se recrea igualmente en el proceso de producción de conocimientos sobre una determinada formación social, teniendo

---

[39] F. Ainsa, *La reconstrucción de la utopía, op. cit.*, pág. 61. Bloch explica que "la fantasía determinada de la función utópica se distingue de la mera fantasmagoría justamente porque sólo la primera implica un ser-que-todavía-no-es de naturaleza esperable, es decir, porque no manipula ni se pierde en el ámbito de lo posible vacío, sino que anticipa psíquicamente lo posible real", *op. cit.*, pág. 133.

[40] Marx-Engels, *Manifiesto del Partido Comunista y otros escritos*. México D. F., Grijalbo, 1970, pág. 50.

[41] E. M. Cioran, *Historia y utopía*. Barcelona, Tusquets, 1995, pág. 118.

muy en cuenta el protagonismo de los movimientos sociales existentes [42]. De manera similar, en su visión estratégica Gramsci acuerda un lugar central a la lucha por la hegemonía ideológica y política del proletariado, que posibilitará la emergencia de una voluntad colectiva "nacional-popular" de emancipación. Esto exige la integración depurada de las más variadas manifestaciones culturales del pueblo, en cuanto expresiones de resistencia y esperanza en el proyecto futuro [43]. Por ello, con base en la dialéctica mariateguiana entre tradición y modernidad, entre lo más antiguo y lo más actual, historiadores como Alberto Flores Galindo y Manuel Burga han intentado rastrear y recuperar la "utopía andina" para la elaboración de un socialismo autónomo, sin "calco" ni "copia", en el universo indo-americano [44].

Por último, ante los múltiples obstáculos de la transición socialista a nivel mundial, y en particular en nuestros países latinoamericanos y caribeños, Mariátegui nos recuerda con Oscar Wilde que, a pesar de todo, "las utopías de ayer son las realidades de mañana". Claro que encontrándonos ahora después del derrumbe de los "socialismos reales" con su totalitarismo burocrático, y teniendo muy a la vista los cambios vertiginosos de nuestro mundo globalizado de hoy, habrá que abrirse a la elaboración de nuevas utopías. Así, por ejemplo, Rodrigo Montoya nos refiere que

---

[42] Al respecto escribe Jaime Massardo que "reivindicamos en la obra de J. C. Mariátegui el particular uso de un instrumento teórico-metodológico que, en un juego dialéctico hasta el momento inédito en América Latina, abre el camino a la exploración de las formaciones sociales concretas, en las que, por decirlo de una sola vez, base económica, 'sobreestructura', voluntad humana, *pathos* revolucionario, 'emoción de la época', 'mito' socialista y moral de los trabajadores, se engarzan y se determinan mutuamente". "El marxismo de Mariátegui", en *Dialéctica* (México) No. 18 (1986), págs. 100s.

[43] Gustavo Gutiérrez señala que "aquí hay algo muy interesante en Mariátegui, sobre todo en una época en la que uno de los empeños de un pretendido pragmatismo y un realismo rastrero es, de alguna manera, robarle al pueblo pobre su utopía, expropiarle la utopía. Mariátegui nos ayuda a que este despojo no tenga lugar, y si ha sucedido, a devolverle a este pueblo la utopía de libertad, de justicia, de dignidad humana, de una sociedad en la que la belleza sea también importante, como lo era para Mariátegui". "Mariátegui: un hombre libre", en *Páginas* (Lima) No. 127 (1994), pág. 59.

[44] Como aclara Flores Galindo, "un proyecto socialista utiliza cimientos, columnas y ladrillos de la antigua sociedad, junto con armazones nuevos. El verdadero problema es saber combinar precisamente a lo más viejo con lo que todavía ni siquiera existe. Sólo así el socialismo será una palabra realmente inédita en el Perú". *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987, págs. 364s.

...no ha sido propuesta aún una *utopía de la diversidad* para que cada pueblo sea como quiera ser, para que la diferencia sea respetada. Si consideramos que la libertad supone *derecho a la diferencia*, su afirmación será el mejor modo de enriquecer la democracia. Son plenamente compatibles la justicia, la diversidad y la libertad. La vía capitalista niega la diferencia y propone la uniformización-homogeneización [45].

No obstante, el movimiento zapatista de Chiapas aspira a "un mundo donde quepan todos los mundos", apuntando así a una utopía que haga posible la realización de múltiples utopías. A ello habría que agregar las "utopías transculturales" que podrían surgir de la fusión de horizontes, del entrecruzamiento de culturas distintas que creen nuevos modos de vida. En efecto, ante la aplastante realidad de un mundo global, hegemonizado por el capital financiero y las empresas transnacionales, que además excluye a la mayor parte de la humanidad, hay que declarar con el Foro Social Mundial que "otro mundo mejor es posible". Pues como lo explicita Federico Mayor, "lo importante es que persista el espíritu de utopía y que la imaginación triunfe, porque es y seguirá siendo el motor de todo proceso de invención" [46].

Bibliografía

Ainsa, Fernando. *La reconstrucción de la utopía*. México D. F., Correo de la UNESCO, 1999.

Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid, Aguilar, t. 1, 1977.

Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Ed. du Seuil, 1975.

Ciorán, E. M. *Historia y utopía*. Barcelona, Tusquets, 1995.

Fernández, Osvaldo. *Mariátegui o la experiencia del otro*. Lima, Amauta, 1994.

Flores Galindo, Alberto. *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima, Desco, 1982.

Flores Galindo, Alberto. "Para situar a Mariátegui", en *Pensamiento político peruano*. Lima, Desco, 1987.

Flores Galindo, Alberto. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987.

[45] R. Montoya, *De la utopía andina al socialismo mágico*. Cusco (Perú), Instituto Nacional de Cultura, 2005, pág. 223.

[46] F. Mayor, "Querer lo imposible". Prólogo a Fernando Ainsa, *La reconstrucción de la utopía, op. cit.*, pág. 9.

Forges, Roland. *Mariátegui. La utopía realizable*. Lima, Amauta, 1995.
Goloboff, Gerardo. "Mariátegui y el problema estético literario", en *Mariátegui y la litetaratura*. Lima, Amauta, 1980.
Guibal, Francis. *Gramsci: filosofía, política y cultura*. Lima, Tarea, 1981.
Guibal, Francis. *Vigencia de Mariátegui*. Lima, Amauta, 1995.
Con Alfonso Ibáñez. *Mariátegui hoy*, Lima, Tarea, 1987.
Gutiérrez, Gustavo. "Mariátegui: un hombre libre", en *Páginas* (Lima) No. 127 (1994).
Con Aníbal Quijano y Sinesio López. "Mariátegui contra la expropiación de la utopía", en *Cuestiones de Estado* (Lima) Nos. 8-9 (1994).
Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984.
Ibáñez, Alfonso. *Mariátegui: revolución y utopía*. Lima, Tarea, 1978.
Löwy, Michael. "El marxismo romántico de Mariátegui", en *Márgenes* (Lima) No. 2 (1987).
Löwy, Michael. *Redemption et Utopia. Le judaísmo libertaire en Europe Centrale*. Paris, PUF, 1988.
Löwy, Michael. "Mistica revolucionaria. José Carlos Mariátegui e a religiaô", en *Estudos Avançados* No. 19 (55) (2005).
Lunacharsky, Anton. *Religión y socialismo*. Salamanca, Sígueme, 1976.
Mariátegui, José Carlos, *Obras completas*. Lima, Amauta, múltiples fechas (20 tomos en edición popular).
Marx-Engels, *Manifiesto del Partido Comunista y otros escritos*. México D. F., Grijalbo, 1970.
Massardo, Jaime. "El marxismo de Mariátegui", en *Dialéctica* (México) No. 18 (1986).
Matesanz, José Antonio. "Actualidad de Mariátegui: reflexiones sobre un modelo indigenista posmoderno", en Liliana Weimberg y Ricardo Melgar (eds.), *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*. México D. F., UNAM, 2000.
Mayor, Federico. "Querer lo imposible", Prólogo a Fernando Ainsa, *La reconstrucción de la utopía*. México D. F., Correo de la UNESCO, 1999.
Melis, Antonio. "Medio siglo de vida de José Carlos Mariátegui", en *Mariátegui y la literatura*. Lima, Amauta, 1980.
Montoya, Rodrigo. *De la utopía andina al socialismo mágico*. Cusco (Perú), Instituto Nacional de Cultura, 2005.
Nugent, Guillermo, "Tipos humanos, mito e identidad individual en *El Alma Matinal* de José Carlos Mariátegui", en *El conflicto de las sensibilidades*. Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac, 1991.
Quijano, Aníbal. *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*. Lima, Mosca Azul, 1981.
Quijano, Aníbal. *José Carlos Mariátegui. Textos básicos*. México D. F.-Lima, FCE, 1991.
Sánchez Vázquez, Adolfo. *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. México D. F., FCE-UNAM, 1999.
Serrano, Alejandro. *Entre la nación y el imperio*. Managua, Vanguardia, 1988.
Sorel, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1976.
Valdivia, Juan Carlos. *Mariátegui: perspectiva de la aventura*. Arequipa (Perú), Macho Cabrío, 1985.

Capítulo II

El Dios de la vida y la liberación humana

Gustavo Gutiérrez no sólo posee sabiduría y buen gusto, no sólo es un humanista, es sobre todo un ser humanísimo, identificado hasta el tuétano con los pobres y desvalidos del Perú, de América, del mundo
Wáshington Delgado

1. Datos biográficos

Aunque constituya una labor intelectual colectiva, Gustavo Gutiérrez es ampliamente reconocido como el fundador de la teología de la liberación. Nacido en Lima, en 1928, hizo primero estudios de medicina y letras en el Perú. Entre 1951 y 1959 se dedicó a la filosofía y la psicología en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, haciendo su teología en la Universidad Católica de Lyon, Francia. En 1959 fue ordenado sacerdote y prosiguió estudios en la Universidad Gregoriana de Roma y en el Instituto Católico de París. Posteriormente, en 1985, con base en su producción intelectual obtuvo el doctorado en teología en Lyon. Ha recibido más de una docena de de doctorados honoris causa por diversas universidades del mundo, así como múltiples reconocimientos académicos y ciudadanos. En el año 2003 se le otorgó el Premio

Príncipe de Asturias, en España. Desde 1960 es profesor principal en la Pontificia Universidad Católica del Perú, y profesor visitante y conferencista en diversos centros académicos del Perú y el extranjero. Pero siempre ha combinado su labor intelectual con responsabilidades pastorales, asesorando y apoyando a estudiantes, sacerdotes, religiosos, obispos, profesionales o comunidades cristianas. Actualmente ha ingresado a la orden de los dominicos y está enseñando también en la Universidad de Notre Dame, en los Estados Unidos.

2. "Yo siento a Dios de otro modo"

Como lo ha señalado reiteradas veces Gustavo Gutiérrez, conocer a Dios en la Biblia tiene una connotación afectiva, ya que también significa amar. No es un acto meramente intelectivo, sino integral, que se hace a partir de una situación vital muy determinada. Por ello se podría comenzar presentando su pensamiento en diálogo con el escritor y amigo suyo José María Arguedas, con quien coincidió en Chimbote, en 1968, cuando Gutiérrez explicitó sus primeras aproximaciones a la teología de la liberación, mientras Arguedas intentaba terminar su última novela: *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Es que para ambos, la indagación en el "Perú profundo", con sus conflictos y desgarramientos, les había enseñado que el "Dios de los señores" no podía ser igual al Dios de los pobres y oprimidos de la historia. De ahí que Arguedas, después de escuchar las "lúcidas y patéticas" conferencias de Gutiérrez, haga la clara oposición entre el "Dios inquisidor" y el "Dios liberador". Sin embargo, él ya antes le había leído las páginas de *Todas las sangres* en donde se intuye esta confrontación, esta "guerra de dioses", en expresión de Max Weber, que Gutiérrez cita muy simbólicamente como epígrafe de su *Teología de la liberación* y donde aparecen estas frases: "Dios de los señores no es igual. Hace sufrir sin consuelo... —¿Qué Dios? ¿cómo sabes? —Dios es esperanza. Dios alegría. Dios ánimo" [1]. Ése es precisamente el Dios de la vida y de la esperanza para los pobres e "insignificantes" de la historia, que anuncia la reflexión teológica de Gutiérrez.

---

[1] G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (TL). Salamanca, Sígueme, 1994. Las citas de Arguedas las retomo del estudio que le dedica G. Gutiérrez en *Entre las calandrias* (EC). Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas/CEP, 1998.

Otro personaje femenino de *Todas las sangres* manifiesta que "yo siento a Dios de otro modo", haciendo patente que a Dios se accede desde el contexto histórico-social y personal en el cual se desenvuelve la existencia. Por ello hay que tener muy en cuenta que, así como en 1959 ocurre el triunfo de la Revolución Cubana, que constituye una especie de parteaguas en la historia latinoamericana y caribeña, en ese mismo año Juan XXIII está convocando al concilio Vaticano II que significará la apertura de la Iglesia al mundo, queriendo compartir las penas y alegrías, los dolores y las esperanzas, del hombre contemporáneo. Los años sesenta estarán marcados en Latinoamérica y el Caribe por lo que Gutiérrez llamará "un hecho mayor": la irrupción de los pobres en la escena pública, donde los "ausentes" de la historia se hacen presentes a través de sus diversas formas de toma de conciencia, organización social y lucha política. Contexto en el cual de igual modo se da la inserción de amplios sectores de cristianos en el mundo de los pobres y en su praxis liberadora. Proceso que culminará en el "viraje" de la Iglesia de la región en la conferencia episcopal de Medellín (1968), lo mismo que en la gestación de la teología de la liberación. Todo ello significó una profunda experiencia espiritual, una nueva manera de sentir y experimentar a Dios en medio del clamor de los pobres. Motivo por el cual la reflexión teológica liberadora no es el producto individual de una cabeza iluminada ni puede explicarse en sí misma, pues representa más bien la expresión teórica de lo que Michael Löwy denomina el "movimiento cristiano liberacionista" [2], un movimiento sociocultural y religioso que se gesta y consolida en esos años y se prolonga hasta el presente.

Pero esto no quiere decir que la reflexión no sea importante, puesto que todo movimiento social y cultural requiere de una sistematización crítica que le proporcione un sentido y una orientación. Ese es el papel que asumirá conscientemente Gustavo Gutiérrez, junto con otros colegas latinoamericanos y caribeños, con respecto a los cristianos que buscan vivir su fe al interior de la praxis liberadora. Por ello, en las primeras páginas de su *Teología de la liberación* alude a la conceptualización gramsciana del "intelectual orgánico" para referirse al trabajo teológico profético, que lee en los acontecimientos su sentido verdadero y pretende ubicar su elaboración contrahegemónica dentro del

[2] M. Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina.* México D. F., Siglo XXI, 1999, pág. 10.

"bloque histórico" alternativo, como lo explicitará más adelante [3]. Sólo que esto lo hará al modo de Arguedas, quien diferenciándose de los "profesionales" de la literatura, decía que escribir era vivir, y que él lo hacía "por amor, por goce y por necesidad, no por oficio". Resulta entonces que no es por casualidad que Gutiérrez haya podido declarar, en más de una ocasión, que

> ...para mí hacer teología es escribir una carta de amor al Dios en quien creo, al pueblo al que pertenezco y a la Iglesia de la que formo parte. Un amor que no desconoce las perplejidades, y hasta los sinsabores, pero que es sobre todo fuente de una honda alegría [4].

Arguedas, quien según la interpretación de Gutiérrez había apuntado hacia la "fraternidad de los miserables" como su gran utopía, escribió en el "¿Último Diario?" de sus *Zorros*, terminando la novela de manera testamental, lo siguiente:

> Quizás conmigo empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú y lo que él representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote; del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres "alzamientos", del temor de Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes; se abre el de la luz y la fuerza liberadora invencible del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del dios liberador. Aquel que se reintegra. Vallejo era el principio y el fin [5].

De este modo coloca su propio itinerario personal en medio de dos ciclos de la historia patria: el que se cierra y el que se abre, el de la calandria del consuelo adormecedor y el de la calandria de fuego, entre el del Dios inquisidor con sus "fabricantes" y el del Dios liberador, "aquel que se reintegra". Algo semejante se podría decir de la obra de Gutiérrez con el lanzamiento de la corriente teológica de la liberación y sus ramificaciones posteriores. Se

---

[3] TL, págs. 57 y 70. Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (FH). Lima, CEP, 1979, pág. 171. Leonardo Boff ha dicho que "en Gustavo Gutiérrez no podemos separar vida personal/comunitaria y teología. Más que un profesor es un militante, comprometido con la suerte de los oprimidos". "La originidalidad de la teología de la liberación", en Varios autores, *Teología y liberación. Perspectivas y desafíos*. Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas/CEP, 1989, pág. 144.

[4] G. Gutiérrez, *Densidad del presente* (DP). Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac/CEP, 1996, pág. 384. Cf. TL,"Mirar lejos", pág. 53.

[5] EC, pág. 5. Cf. Esteban Judd, "Gustavo Gutiérrez y la originalidad de la experiencia peruana", *en Teología y liberación, op. cit.*

sitúa entre el ciclo histórico que se cierra, no sin resistencias y represiones, y el que se abre con sus expectativas y esperanzas. Pero esto lo hace no solamente a nivel nacional, sino asimismo a escala latinoamericana y caribeña y hasta mundial. La importancia de su labor intelectual se muestra cada vez más sin fronteras, y las repercusiones que va teniendo alcanzan a la renovación de la Iglesia Católica universal y de otras confesiones religiosas cristianas y no cristianas.

3. Una nueva manera de hacer teología

Siguiendo la etimología de las palabras, la teología pretende hablar de Dios, quien es siempre un misterio. Como indica Gutiérrez, citando una vez más a Arguedas, en este campo "lo que sabemos es mucho menos que la gran esperanza que sentimos" [6]. Su convicción es, no obstante, y por paradójico que parezca, que ese misterio de Dios ha de ser comunicado a los seres humanos de hoy con el lenguaje de todos los días. Antes de la aparición de la teología de la liberación, el quehacer teológico regional solía ser apenas un "eco" de lo que se producía en Europa. Pero en Medellín, con su lectura de los "signos de los tiempos" en donde Dios nos interpela, se hizo realidad un movimiento eclesial que portaba su propia identidad, capaz de configurar un discurso peculiar y creativo. Porque allí se descubrió que se abría una "nueva época histórica" para América Latina y el Caribe, signada por la aspiración a la emancipación de todas las servidumbres. Lo cual constituía además un "momento propicio", un *kairós* conforme la expresión bíblica, para impulsar una renovación de la Iglesia y del mensaje evangélico. De tal forma que la Iglesia en Latinoamérica y el Caribe dejaba de ser una simple "Iglesia-reflejo" para pasar a ser una "Iglesia-fuente", con un anuncio actualizado del cristianismo [7]. A ello contribuyó, de manera muy destacada, el trabajo colectivo de los teólogos de la liberación encabezado por Gustavo Gutiérrez.

Esta teología no quiere ser una prolongación del pensamiento europeo, ni siquiera el "ala radical" de la nueva teología política de Metz o Moltmann. Ya que el punto de partida histórico y antropológico es muy otro, como lo ha explicado

---

[6] G. Gutiérrez, *La verdad los hará libres* (LV). Lima, CEP, 1986, pág. 12.
[7] TL, págs. 31 y 183; FH, págs. 58s.

persistentemente nuestro autor. La teología progresista europea ha tenido que responder a los desafíos del mundo moderno con su cuestionamiento de la razón ilustrada a la religión. Por ello su interlocutor privilegiado es el "no creyente" y su pregunta clave, de acuerdo con la fórmula de Bonhoeffer, sería: "¿Cómo hablar de Dios en un mundo devenido adulto?". En cambio, en el subcontinente de despojo y opresión que es América Latina y el Caribe, el interlocutor privilegiado es el "no persona", aquel que no es reconocido como tal mientras se le niega de manera sistemática los derechos humanos fundamentales. Contexto en el que la pregunta de fondo se vuelve muy diferente: "¿Cómo decirle al no-humano que Dios es su padre?". Al respecto Gutiérrez subraya que el contraste es de perspectivas: una está instalada en la historia del mundo moderno y su problemática, la otra se coloca en el "reverso de la historia" y de la modernidad. Una se ocupa de la crítica a la religión, compartiendo un mismo mundo social. La otra, en cambio, reconoce que hay una contradicción entre opresores y oprimidos en el terreno social, entre quienes muchas veces se dicen cristianos que "comulgan" en la misma fe [8].

Por ello, en un esfuerzo de descolonización mental y polemizando con teólogos europeos, exclama:

> Me pregunto si cuando se dice que la Iglesia debe estar presente en el mundo, muchos no lo entienden exclusivamente en el sentido del mundo moderno y sus desafíos. Pero en la humanidad hay más que eso, hay áreas "no modernas" que plantean retos a la fe y que además son fuente de vida y reflexión teológica para la Iglesia. Esas áreas (¡la mayoría de la humanidad!) constituyen el reverso de la historia [9].

Es desde abajo, desde la "opción por los pobres", que se puede reconstruir otra tradición cristiana y otra comprensión de la fe. Y eso es lo que él mismo ha intentando hacer, remitiéndose a los misioneros del siglo XVI que cuestionaron el proyecto occidental español en América desde el evangelio de Jesús y adoptando el punto de vista de los indios, de "los cristos azotados de las

---

[8] Sobre este punto, véase "'Teología desde el reverso de la historia' y 'Los límites de la teología moderna'. Un texto de Bonhoeffer", en FH.

[9] LV, pág. 39. La confrontación de los teólogos de la liberación con los teólogos europeos al inicio fue áspera, pero luego se han ido estableciendo los canales de una mutua retroalimentación. Cf. Rosino Gibellini, "El encuentro entre teología del Norte y teología del Sur", en Varios autores, *Teología de la liberación. Cruce de miradas*. Coloquio de Friburgo. Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac/CEP, 2000.

Indias", como decía Bartolomé de Las Casas. Motivo por el cual, en el contexto de la conmemoración del quinto centenario de la conquista, le dedicó a su figura precursora una de sus obras más importantes. Por cuanto él tuvo

> ...la penetrante intuición de ver en el indio, en ese otro del mundo occidental, al pobre según el evangelio, y en última instancia a Cristo mismo. Esta es sin duda la clave de la espiritualidad y la teología lascasianas [10].

El punto de referencia, entonces, no es el "yo moderno" sino la solidaridad con los "otros pobres" que experimentan una "muerte antes de tiempo", como ya constataba el obispo de Chiapas. En su libro seminal anota que "la teología es reflexión, actitud crítica. Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene *después*, es acto segundo" [11]. No busca ser una ideología justificadora de posiciones ya tomadas, ni un discurso doctrinal del que se "deduzca" una acción política. Por ello la teología de la liberación no propone tanto un nuevo tema para la reflexión, como una "nueva manera" de hacer teología. Se trata de una reflexión crítica de la praxis del amor histórico a la luz de la Palabra de Dios, que posibilite radicalizar y potenciar esa misma praxis de liberación. La teología "cumple así una función liberadora del hombre y de la comunidad cristiana, evitándoles todo fetichismo e idolatría" [12]. Motivo por el cual sostiene Gutiérrez que "nuestra metodología es, a decir verdad, nuestra espiritualidad" [13]. Es que el camino no puede ser otro que el seguimiento de Jesús en nuestro hoy histórico, donde se combinan la política y la mística, la acción y la contemplación: una nueva manera de ser hombres y cristianos. Aludiendo al estilo de vida que proponía Ignacio de Loyola, parafrasea una de sus consignas favoritas: "contemplativos en la acción política"[14]. Primero está el silencio del compromiso

---

[10] G. Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo* (BP). Salamanca, Sígueme, 1993, pág. 644. Pablo Guadarrama indica que "la polémica iniciada por Las Casas y Sepúlveda sobre la condición humana de nuestros aborígenes, se mantuvo viva por mucho tiempo y se erigió como fuente permanente de nuestras discusiones en los siglos posteriores". *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2001, pág. 88.

[11] TL, pág. 68; cf. BP, págs. 24s.

[12] TL, pág. 59.

[13] G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un Pueblo* (B). Lima, CEP, 1983, pág. 182.

[14] FH, pág. 92. También toma muy en cuenta a "Juan de la Cruz desde América Latina", en DP.

y la oración, luego viene el hablar, la reflexión crítica que acude a todas las ciencias sociales y humanas, pero sobre todo a la misma Palabra de Dios.

4. El anuncio de la liberación en Cristo

El pensamiento teológico se inserta en "el itinerario espiritual de un pueblo", en una aventura colectiva que por definición no es elitista ni individualista. Constituye más bien el pasaje de la muerte a la vida, de la opresión a la liberación, atravesando "la noche oscura de la injusticia" con la esperanza de llegar al día pleno de la promesa. En tal sentido escribe Gutiérrez que es el

> ...paso de un pueblo que hace su propio camino en seguimiento de Jesucristo a través de la soledad y amenazas del desierto. Esa experiencia espiritual es el pozo del que tenemos que beber. O tal vez hoy en América Latina nuestro cáliz, promesa de resurrección [15].

En esta perspectiva, la cuestión de la liberación se convierte en un "lugar teológico" central y por ello había que comenzar por esclarecer su significado profundo y global. "La teología de la liberación —precisa él— es una teología de la salvación en las condiciones concretas, históricas y políticas, de hoy" [16]. Ese tomar en serio las mediaciones sociales y políticas, así como la intencionalidad utópica de un mundo radicalmente diferente, es el que permite otra mirada sobre la salvación actuante en el tiempo dentro de la única historia humana. No hay, pues, dos historias: una "profana" y otra "sagrada", una de la "filiación" como hijos de Dios y otra de la "fraternidad" entre nosotros. El proceso histórico de liberación es uno y múltiple al mismo tiempo, no es monolítico sino diversificado.

Por eso nuestro autor distinguió, desde el inicio, tres niveles que se articulan entre sí en una dinámica de profundización del sentido. La lucha por la justicia supone, ante todo, una liberación socio-económica y política orientada a la transformación de las estructuras sociales. Con todo, ese cambio de las condiciones, para ser eficaz, tiene que estar acompañado por la transformación

[15] B, pág. 182.
[16] FH, pág. 113.

de las personas, por la conformación de un "hombre nuevo" con otros valores y actitudes. Finalmente, pero no en último lugar, la liberación en Cristo va a la fuente de todas las servidumbres e injusticias: el pecado. Por ello enfatiza que "la plenitud de la liberación —don gratuito de Cristo— es la comunión con Dios y los demás hombres" [17].

Como se sabe, y como era de esperarse, sus planteamientos, pero especialmente esta concepción unitaria y compleja de la liberación humana, han suscitado una controversia eclesial y teológica que llega hasta nuestros días. Para algunos eran demasiadas novedades juntas, mientras otros veían afectados sus intereses o su entendimiento de la fe. Y eso que Gutiérrez se inspiró en la *Populorum progressio* de Pablo VI, quien señalaba que para llegar al "desarrollo integral" de todo el ser humano y de todos los seres humanos, había que ir "de condiciones menos humanas" a "condiciones cada vez más humanas". Poniendo al final, como era lógico dentro de su visión antropológica, la apertura del ser humano al Absoluto y la acogida del don de la fe. La teología de la liberación retoma esa progresión, si bien en otro lenguaje que apunta a impedir cualquier interpretación "idealista" o "espiritualista" del mensaje bíblico. Sin embargo, como anota Gutiérrez, "no hay por cierto ningún tipo de inmanentismo en este enfoque de la liberación integral" [18].

De modo que toda lucha contra la explotación y alienación humana, es ya un intento por hacer retroceder el egoísmo, la negación del amor, y por tanto es ya obra salvadora, aun cuando no sea toda la salvación. Estamos aquí ante la dinámica escatológica de la Biblia que proclama la realización de la promesa del Reino de paz y justicia, el "ya está entre ustedes", pero que al mismo tiempo anuncia que "todavía no" se ha efectuado su plena consumación, don gratuito del Dios de la vida. Por otro lado, entre la liberación política y la liberación religiosa, Gutiérrez ubicó la dimensión ética y utópica de la liberación humana como un nexo o bisagra entre la fe y la política[19]. Esto le ha valido, no obs-

---

[17] TL, págs. 91s.

[18] TL, págs. 217s y págs. 43s; cf. LV, págs. 169-171.

[19] Cf. TL, págs. 45s. Como lo señala Francis Guibal, "en la línea de Jesús y de su anuncio del Reino, se trata de hacer pasar en la efectividad histórica, en la relatividad y los límites constitutivos de sus tareas y de sus luchas, una dinámica de humanización y liberación que sin embargo no se deja encerrar ahí; reenvío recíproco, pues, por esto, del acontecimiento y del sentido, del gesto y de la palabra, de la acción histórica y de la fe escatológica". "La force subversive de l'Evangile. Sur la

tante, que se le reproche el haber sucumbido ante la ilusión de las "utopías de la modernidad", en particular del socialismo y el "hombre nuevo" [20]. No obstante, si bien es cierto que él, como numerosos cristianos latinoamericanos y caribeños, asimiló elementos del análisis social marxista, principalmente de la "teoría de la dependencia", siempre lo hizo de manera crítica e inventiva. Por eso, en la óptica de José Carlos Mariátegui, impulsó un proyecto socialista que no fuese "calco ni copia" de otras experiencias históricas, sino una "creación heroica" [21]. De cualquier forma, esta reflexión crítica ha seguido su curso al ritmo de los acontecimientos, reelaborando tanto la lectura de la sociedad como afinando su lenguaje sobre Dios por medio de una profundización en su espiritualidad e interpretación de la Biblia [22].

Frente a los que se preguntan si la teología de la liberación mantiene vigencia después de la caída del muro de Berlín, les responde que

> ...habría que recordarles que el punto de partida histórico de esta reflexión no fue la situación de los países de Europa del Este. Fue, y por cierto sigue siendo, la inhumana pobreza de nuestro continente y la lectura que hacemos de ella a la luz de la fe [23].

Asunto que poco tiene que ver con el desplome de los "socialismos reales", cuya crítica en las corrientes de izquierda proviene además de mucho antes. Pese a las divergencias y confrontaciones, o gracias a ellas, el lenguaje y la perspectiva de la liberación integral han ido ganando terreno en la Iglesia y la teología. Resulta significativo que Christian Duquoc, no obstante sus propias dudas e interrogantes, relieve la novedad soteriológica de esta teología por el desplazamiento semántico que opera de la noción de

---

pensée théologique de Gustavo Gutiérrez", en *Recherches de Science Religieuse*, T. 77, No. 4, 1989, pág. 508.

[20] Sobre este punto véase Mariano Delgado, "'Esperanza plañe entre algodones'. Cuando Gustavo Gutiérrez habla de Dios", en *Cruce de miradas, op. cit.*, págs. 102-114.

[21] TL, págs. 140s; cf. FH, págs. 80-82.

[22] Entre otros trabajos, cabe destacar su penetrante exégesis bíblica en *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (H). Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas/CEP, 1986, y *El Dios de la vida* (DV). Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas/CEP, 1989. Cf. Martín Maier, "Espiritualidad y teología en la obra de Gustavo Gutiérrez", en *Cruce de miradas, op. cit.*

[23] G. Gutiérrez, "Situación y tareas de la teología de la liberación", en *Cruce de miradas, op. cit.*, pág. 240.

redención. Remitiéndose al doble paradigma de la liberación de Egipto y del proceso de Jesús, observa que la acepción tradicional aparece como una ficción jurídica, ahistórica e individualista. Sostiene en este contexto que

> ...Dios no se identificó con los pobres para que ellos permanezcan oprimidos, sino que luchando contra la opresión hagan de la historia el lugar de la libertad, de la no-violencia y de la justicia. Es probablemente en este punto de la sustitución del mesianismo donde existe la mayor diferencia entre la teología clásica y la de la liberación [24].

Por otra parte, el magisterio eclesiástico latinoamericano y caribeño con sus altibajos, de Medellín a Puebla y Santo Domingo, ha ido ratificando su "opción preferencial por los pobres", lo que ha tenido un considerable impacto a escala mundial. Ya el mismo Juan Pablo II, en una intervención conciliadora y dirigiéndose a los obispos del Brasil, en 1986, les había dicho que

> ...los pobres de este continente son los primeros en sentir la urgente necesidad de este *evangelio de la liberación* radical e integral. Ocultarlo sería defraudarlos y desilusionarlos [25].

Aun así, en los dos últimos decenios los sectores conservadores, mediante el nombramiento de obispos más ligados a las orientaciones de Roma, han logrado reducir el apoyo institucional al movimiento liberacionista [26].

5. La evangelización liberadora

Algunos se han preguntado en Europa: "¿Cómo hacer teología después de Auschwitz?". Para Gustavo Gutiérrez desde el Perú, asumiendo también la dolorosa historia latinoamericana y caribeña, habría que decir más bien: "¿Cómo hacer teología *durante* Ayacucho?, ¿cómo hablar del Dios de la vida cuando se asesina

---

[24] Ch. Duquoc, "Teología de la liberación. Grandeza y límites", en *Cruce de miradas*, *op. cit.*, pág. 139.
[25] TL, pág. 43.
[26] Esto tiene su importancia porque, como lo ha tematizado Johannes Baptist Metz, uno de los alcances de la teología de la liberación es la de propiciar el "doloroso tránsito de una iglesia eurocéntrica a una iglesia mundial culturalmente policéntrica". *Por una cultura de la memoria*. Barcelona, Anthropos, 1999, pág. 44.

masiva y cruelmente en 'el rincón de los muertos'?", que es lo que significa esa voz quechua [27]. Job con su protesta, con su solidaridad con los pobres y sufrientes, así como enfrentándose con Dios mismo, llega al reconocimiento de la gratuidad de su proyecto sobre la historia humana. Gutiérrez articula así un lenguaje profético y místico para expresarnos que el Dios de la Biblia es el *Go'el*, el defensor de los débiles y despreciados, de "los pobres del país". Por ello, la opción por los pobres no se deduce sencillamente de un análisis social o de consideraciones morales, por cuanto en el fondo estamos ante una decisión "teocéntrica":

> El pobre debe ser preferido no porque sea necesariamente mejor que otros desde el punto de vista moral o religioso, sino porque Dios es Dios. Toda la Biblia está marcada por el amor de predilección de Dios por los débiles y maltratados de la historia humana [28].

De modo que la opción por el pobre es, en última instancia, una opción por el Dios del Reino que nos anuncia Jesús.

Esa es la Buena Nueva que hay que transmitir, en primer lugar, a los propios pobres y oprimidos. Y no apenas con palabras, sino, antes que nada, con gestos y acciones muy concretos de solidaridad, de compromiso en su lucha por la justicia. El cristiano es un testigo del Cristo resucitado, alguien que sabe que la vida, y no la muerte, es la última palabra de la historia. Como anota Gutiérrez:

> La evangelización es liberadora porque es anuncio de una liberación total en Cristo que incluye una transformación de las condiciones históricas y políticas en que viven los hombres [29].

Se trata de una tarea eclesial, no individual, y por eso la Iglesia debe ser signo del Reino en el corazón de los conflictos históricos. Es más, en tanto que Pueblo de Dios en marcha deberá convertirse en una Iglesia de todos, y especialmente en una "Iglesia de los pobres", como lo quería el inolvidable Juan XXIII. De ahí la importancia de la constitución de las comunidades cristianas populares,

---

[27] H, págs. 222s; cf. TL, pág. 39.

[28] G. Gutiérrez, "¿Dónde dormirán los pobres?", en Varios autores, *El rostro de Dios en la historia*. Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP/PUCP, 1996, pág. 18; cf. TL, pág. 30 y BP, pág. 101.

[29] FH, pág. 122; cf. DV, págs. 33-62.

donde los desposeídos pueden realizar "una apropiación social del Evangelio" por medio de una lectura militante de la Biblia. Porque, como precisa nuestro pensador, hay que ir más lejos y tener presente que "la evangelización será realmente liberadora cuando los pobres mismos sean sus portadores", como de hecho ya va sucediendo en muchos lugares de Latinoamérica y el Caribe y del mundo [30]. En vez de legitimar el orden establecido como un "opio del pueblo", según decía Marx, el cristianismo rescata así su condición primigenia de religión mesiánica de los pobres y oprimidos. Motivo por el cual, refiriéndose a Gutiérrez, Delgado estima que ahí radica

> ...su gran contribución a la historia de la humanidad y de la Iglesia: ha proporcionado a los desheredados de la tierra una conciencia crítica de su dignidad como hijos de Dios [31].

Como lo ha repetido con frecuencia Gutiérrez, más allá del aristocratismo teológico-académico, la teología de la liberación representa el derecho de los pobres a pensar su fe y su esperanza. Por eso ha ido adquiriendo diversas tonalidades y acentos, conforme los múltiples rostros de los pobres y las voces que han comenzado a hacerse escuchar. De ahí que el hablar sobre Dios desde los pobres se haya diversificado enormemente, y ahora tenemos teologías de la liberación de los indios, negros o mujeres, e incluso de los judíos y musulmanes [32]. Todo ello constituye un vasto movimiento histórico que está contribuyendo a potenciar el protagonismo social, cultural y religioso de muchos de los excluidos de nuestro mundo. Ante los grandes problemas de la humanidad actual, escribe:

---

[30] FH, pág. 384. En otro sitio del mismo libro precisa: "La práctica nos ha llevado a dar un paso más y a afirmar que los pobres evangelizan liberándose. Esta relación profunda y recíproca entre evangelización y liberación se establece en primer lugar en el terreno concreto, en la vida real del pueblo explotado y cristiano" (pág. 179).

[31] M. Delgado, "'Esperanza plañe entre algodones'...", en *Cruce de miradas, op. cit.*, pág. 132.

[32] TL, pág. 19. Michael Sievernich refiere que "las voces de las culturas indígenas y afroamericanas, largamente marginadas, lo mismo que la voz de la mujer, reclamando por una teología, colocaron a la teología de la liberación frente a un nuevo desafío: revitalizar el *principium liberationis* (Jon Sobrino) con nuevas propuestas, planteamientos y enfoques. Una respuesta a estos retos ha sido la reflexión sobre el rostro indígena de Dios". "Los caminos de la teología de la liberación", en *Cruce de miradas, op. cit.*, págs. 69s. Véase también la obra colectiva del Centre Tricontinental, *Théologies de la libération*. Paris, L'Harmattan, 2000.

> En el mundo de la revolución tecnológica e informática, de la "globalización" de la economía, del neoliberalismo y del pretendido posmodernismo, ¿hay cabida para los que hoy son pobres y marginados y buscan liberarse de una condición inhumana que pisotea su condición de personas e hijos de Dios?, ¿qué papel tiene el Evangelio y la fe de los pobres en un tiempo alérgico a las certezas y a la solidaridad humana?, ¿qué significa hoy hacer la opción preferencial por los pobres en tanto camino a una liberación integral?

A lo cual agrega, retomando una frase de Enrique Iglesias, presidente del Banco Interamericano de Desarrollo, quien exponía que el siglo venidero será "un siglo fascinante y cruel", que en lo inmediato por lo menos se puede suponer que "no lo será para las mismas personas" [33]. En efecto, para algunas pocas personas tal vez resulte muy deslumbrante, pero para la inmensa mayoría podría ser catastrófico.

Es que la tan mentada globalización de la economía y las comunicaciones es, simultáneamente, la globalización de la pobreza y la exclusión de la mayor parte de la humanidad. Con cifras contundentes a la mano, Jon Sobrino comenta que "estamos ante el fracaso de la humanidad, es decir, ante nuestro propio fracaso". En términos teológicos, "estamos ante el fracaso de la creación de Dios". Cuando se alude a la globalización como la última buena noticia, se puede sospechar que "nos están tomando el pelo" [34]. Y si la teología de la liberación debe abrirse a nuevas cuestiones, como la modernidad y la posmodernidad, al diálogo intercultural e interreligioso, o a la crisis ecológica, ahora es más válida que nunca su perspectiva fundamental frente a la pobreza de tantos en el planeta [35]. En este sentido, Mariano Delgado explicita que

> ...lo mejor que se puede decir de la teología de la liberación ante dicho proceso de globalización como proceso de "exclusión" es que si no existiera, habría que inventarla [36].

---

[33] G. Gutiérrez, "¿Dónde dormirán los pobres?", *op. cit.*, págs. 10 y 21s.

[34] J. Sobrino, "El cristianismo ante el siglo XXI en América Latina. Una reflexión desde las víctimas", en *Cruce de miradas, op. cit.*, págs. 211 y 215.

[35] Cf. G. Gutiérrez, "Situación y tareas de la teología de la liberación", *op. cit.* Para un abordaje del asunto ecológico véase Leonardo Boff, *La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Madrid, Trotta, 2000.

[36] "'Esperanza plañe entre algodones'...", *op. cit.*, pág. 114.

Pero ahí está Gustavo Gutiérrez, hace ya más de treinta años e iniciando el nuevo milenio, cual "un Job de los Andes", presentándonos al Dios liberador, "aquel que se reintegra" a la historia de su pueblo. Evocándonos así al "Amigo de la vida", como lo llama el libro de la Sabiduría, y convocándonos siempre a luchar contra todo aquello que signifique muerte.

Bibliografía

Libros de Gustavo Gutiérrez:

Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina. Montevideo, Centro de Documentación MIEC-JECI, 1969; Lima, CEP, 1970.

Teología de la liberación. Perspectivas (TL). Lima, CEP, 1971.

Liberation and Change (con Richard Shaull). Atlanta, John Knox Press, 1977.

La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos (FH). Lima, CEP, 1979.

Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo (B). Lima, CEP, 1983.

Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job (H). Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac/CEP, 1986.

La verdad los hará libres. Confrontaciones (LV). Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac/CEP, 1986.

Dios o el oro en las Indias. Siglo XVI. Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac/CEP, 1989.

El Dios de la vida (DV). Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac/CEP, 1989.

Entre las calandrias. Un ensayo sobre José María Arguedas (EC). Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac/CEP, 1990.

En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas (BP). Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac/CEP, 1992.

Compartir la Palabra. Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac/CEP, 1995.

Essential Writings (Edited with an Introduction by James B. Nickoloff). New York, Orbis Books, 1996.

Densidad del presente. Selección de artículos (DP). Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac/CEP, 1996.

Escritos sobre Gutiérrez y la teología de la liberación:

Centre Tricontinental. *Théologies de la libération.* Paris, L'Harmattan, 2000.

Figueroa, Dimas. *Aufklärungsphilosophie als Utopie der Befreiung in Lateinamerika. Die Befreiungstheorien von Paulo Freire und Gustavo Gutiérrez* (Misión esclarecedora de la filosofía como utopía de la liberación en

América Latina. Teorías de la liberación de Paulo Freire y de Gustavo Gutiérrez). Frankfurt-New York, 1989.

Guibal, Francis. "La force subversive de l'Evangile. Sur la pensée théologique de Gustavo Gutiérrez", en *Recherches de Science Religieuse* T. 77, No. 4 (1989).

Löwy, Michael. *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina.* México D. F., Siglo XXI, 1999.

McAfee Brown, Robert. *Gustavo Gutiérrez. An introduction to Liberation Theology.* Maryknoll (New York), Orbis Books, 1990.

Metz, Johannes Babtist. "Tesis sobre el lugar teológico de la teología de la liberación", en *Por una cultura de la memoria.* Barcelona, Anthropos, 1999.

Varios autores. *Teología y liberación. Perspectivas y desafíos. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez I.* Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac/CEP, 1989.

Varios autores. *Teología y liberación. Escritura y espiritualidad. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez II.* Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac/CEP, 1990.

Varios autores. *Teología y liberación. Religión, cultura y ética. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez III.* Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac/CEP, 1991.

Varios autores, *Teología de la liberación. Cruce de miradas. Coloquio de Friburgo.* Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac/CEP, 2000. (La edición alemana se publicó bajo el título *Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu ehren,* a cargo de Mariano Delgado, Odilo Noti y Hermann Josef-Venetz. Lucerna, Exodus, 2000).

Capítulo III

La aventura de reinvención de sí mismo

Los filósofos y los espíritus libres, al enterarnos de que ha muerto el viejo Dios, nos sentimos como iluminados por una aurora nueva, con el corazón henchido de gratitud, maravilla, presentimiento y expectación; por fin el horizonte se nos aparece de nuevo despejado, aunque no esté aclarado; por fin nuestras naves pueden de nuevo zarpar...

F. Nietzsche

1. Un enfoque liberador

En esta reflexión quisiera referirme a una relectura de Nietzsche en el contexto del hoy contemporáneo y desde América Latina y el Caribe. Para ello he elegido "un libro necesario", según el decir de Fernando Savater, que ha sido escrito en pleno desencanto posmoderno, acogiendo las perplejidades e incertidumbres que atraviesan nuestra sensibilidad actual. Se trata de la reflexión nietzscheana de Martín Hopenhayn en *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, donde nos invita a emprender una expedi-

ción por la modernidad con sus perversidades y promesas, sus traiciones y esperanzas, colocándonos frente a nuevas formas de emancipación del sujeto en un escenario que se levanta desde las brasas del nihilismo [1].

Estas páginas no constituyen una interpretación docta del pensamiento de Nietzsche y su influencia filosófica posterior. Hopenhayn aclara en el prefacio que

> ...más que un lector erudito o académico, aspiro a uno con quien pueda comulgar en esta conciencia finisecular, y quien se vea también atravesado por la disyuntiva entre mantenerse pusilánime ante el debilitamiento de las certezas o aventurarse a la reinvención de sí mismo [2].

Por ello se trata de pensar con Nietzsche y más allá de él, con Foucault y otros espíritus afines que están movidos por un concurrente impulso de liberación de la subjetividad. No está a nuestro alcance hacer ahora una presentación minuciosa de los doce capítulos que conforman el libro, así que nos contentaremos con aludir a los principales momentos de la expedición que se nos propone, con la sola intención de provocar su lectura. Ésta arranca con una consideración sobre la muerte de Dios, que en el presente se patentiza en la "muerte del hombre", que no por casualidad había sido creado a su imagen y semejanza. El sujeto que fenece es el del yo consistente en sus atributos y convincente en sus certezas, que se percibe como indisoluble en su identidad. Sin embargo, anota Hopenhayn,

> ...la muerte de ese yo sustancial y continuo puede ser, a la vez, liberación respecto de la densidad acumulada en él. En lugar de la unidad del sujeto, la danza del devenir: sensación de alta velocidad que proveen los aires de la modernidad tardía [3].

Es que si el cambio incesante caracteriza a la modernidad, donde "todo lo sólido se desvanece en el aire", según Marx [4], hoy

---

[1] M. Hopenhayn nació en Nueva York, pero ha pasado la mayor parte de su vida en Santiago de Chile. Su libro *Ni apocalípticos ni integrados* obtuvo el Premio Iberoamericano, LASA 1997, y una primera versión de *Después del nihilismo* fue finalista del premio de Ensayo Anagrama 1996.

[2] M. Hopenhayn, *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997, pág. 9.

[3] *Ibid.*, págs. 11s.

[4] Véase Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México D. F., Siglo XXI, 1989.

la nueva oleada de cambios se ha vuelto vertiginosa. Y la muerte de Dios, como muerte del Logos que vaticinó Nietzsche, tiene su acontecimiento emblemático un siglo después con la caída del muro de Berlín. Con el muro caen muchas certezas y, en especial, se hace sospechoso todo discurso totalizador en la aprehensión del mundo y toda gran razón para arbitrar las reglas del conocimiento y de la acción humanas. Pues la metafísica moderna se edificó sobre el cimiento de este Logos que permitía explicaciones unificantes del sujeto y del mundo. En la filosofía moderna se intentó reconciliar el mito dinámico de la emancipación con el mito de la unidad y consistencia del sujeto, como sucede en Hegel y Marx. La Razón volvía a inscribir en la historia un providencialismo laico que aseguraba la síntesis de las fuerzas discordantes, no obstante el hechizo no duró mucho tiempo. Hoy, señala Hopenhayn,

> ...filósofos de Fracfort, críticos del socialismo, humanistas verdes y paladines del desarrollo alternativo aportan una infinidad de argumentos para contribuir, con múltiples razones, a desmitificar esta Gran Razón [5].

De modo que la secularización posmoderna significaría la pregunta por cuánto estamos dispuestos a abandonar en aras de una desmitificación sin concesiones. Contexto en el cual volver a Nietzsche no es un puro ejercicio de exégesis, ya que él permite pensar la secularización radical bajo las distintas acepciones de la "muerte de Dios". Así se interroga sobre si es posible un proyecto personal de sujeto sin un horizonte estable de sentido. Y más precisamente:

> ¿No surge de las cenizas de las últimas doctrinas inmoladas en la fogata secularizadora, la urgencia por aprehender la realidad del sujeto ya admitida su orfandad, construir *precisamente allí* una existencia e incluso una convivencia? "El que ve el abismo, pero con ojos de águila, el que *aferra* el abismo con garras de águila: ése tiene valor" [6].

Puesto que la muerte de Dios libera y dispersa al sujeto, le da autonomía pero le quita fundamento, por eso los filósofos de la

---

[5] M. Hopenhayn, *Después del nihilismo, op. cit.*, pág. 18.
[6] *Ibid.*, pág. 19. La cita es de *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza Editorial, 1972, pág. 384.

modernidad han tratado de conjurar lo peor de la orfandad que dicha autonomía implica. Aunque sin éxito, sobre todo ahora que se hace tan palpable el divorcio entre sujeto y razón, entre racionalización y subjetividad, al punto de que Alain Touraine encuentra ahí al desgarrado espíritu de la modernidad[7]. Para Hopenhayn, en cambio, la modernidad no se compone únicamente de las derrotas del sujeto frente a la marcha de la racionalización, sino que además apunta a la síntesis y afirmación del sujeto. De ahí que busque interpretar las consecuencias disolventes de la secularización hoy, lo mismo que las señales para revertir el nihilismo en una afirmación de mayor libertad y creatividad.

2. La demolición de la cultura

A partir de esta secularización exhaustiva a la que toca asistir al despuntar el nuevo milenio, nuestro autor se adentra en una relectura de *La genealogía de la moral* como una crítica cultural que persigue crear las condiciones de discurso que hagan posible una real ruptura con la moral del esclavo. Sostiene, en consecuencia, que Nietzsche se aboca a la crítica de la moral cristiana para afirmar lo singular de la subjetividad y, desde allí, posibilitar la apertura del sujeto a la recreación personal. Por tanto, la superación del nihilismo requiere transfigurar la energía negativa del ideal ascético en energía creativa. Y lo que hay que hacer ahora es

> ...potenciar en el nihilismo esta *salud del desenmascaramiento* para ir más allá de la *parálisis del desencanto*. La clave reside en positivizar la fuerza del derrumbe para transitar desde el desaliento hacia una atmósfera expansiva en que se generan nuevas ideas y propuestas vitales.

Para ello la voluntad de poder, entendida como poder de crear y transfigurar un orden simbólico, deberá revertir el mecanismo proyectivo de la voluntad del esclavo: "Sólo así se puede politizar a Nietzsche en clave emancipatoria"[8]. Sin embargo, hay que pasar primero por la crítica radical de una voluntad de poder

---

[7] Véase A. Touraine, *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires, FCE, 1994.

[8] M. Hopenhayn, *op. cit.*, págs. 49s. Como indica Cornelius Castoriadis, "liberarse del fantasma de la inmortalidad —o bajo su forma vulgar, de un 'progreso histórico' garantizado— es liberar nuestra imaginación creadora y nuestro imaginario social creador". *La montée de l'insignifiance*. Paris, Seuil, 1996, pág. 73.

nihilista que se enmascara en distintas figuras que le facilitan la manipulación de la subjetividad.

Así es como Nietzsche reconoce que el ideal ascético subyace en versión secularizada bajo la marcha de la razón moderna, por ejemplo, en la misión histórica del revolucionario. En la misma proporción en que este actor se entregó a la infinitud de su causa, ahora padece la infinitud de su desencanto, tanto por el fracaso de su proyecto maximalista como por darse cuenta de que en su apuesta heroica realizaba la fuga de sí mismo. La fascinación de Nietzsche por el mundo helénico y la embriaguez dionisíaca no se nutren de la nostalgia por una naturaleza primigenia, sino de la voluntad de recrear la propia naturaleza: naturaleza discontinua donde la historia se acercaría más a la plasticidad estética que al desarrollo continuo de una razón redentora. Cuestión de perspectiva, aunque rompe el monopolio interpretativo de la moral del progreso o la revolución. Ahora bien, si con el racionalismo moderno el mundo devino en un conjunto de representaciones, el mismo procedimiento se aplicó sobre la conciencia del sujeto. Al internalizar la "ratio", el sujeto conmesura el mundo, pero a la vez se autorrepresenta como sujeto conmensurable:

> El sujeto se confronta con su insustancialidad al representarse como superposición de imágenes unificadas en la *ilusión* de un yo representable. Desde allí Nietzsche muestra el nihilismo como miedo a no ser [9].

Y al sujeto como representación, el artista trágico opone su creación como bella ilusión y ensueño, con lo cual lo desestabiliza.

Al denunciar la pretensión de absoluto que subyace a la pretensión de objetividad, Nietzsche muestra que la ciencia ocupa el relevo del Dios sin fisuras, es decir, del Dios cristiano. La crítica va de la impugnación del socratismo y de la moral cristiana a las filiaciones que éstos mantienen con la metafísica y la razón modernas. Y delata la inconsecuencia interna del Iluminismo, que convoca a liberar la subjetividad mientras impone una razón mitificada que traba la autonomía del sujeto. De ahí la raigambre nietzscheana de la *Dialéctica del Iluminismo* de Adorno y Horkheimer, quienes develaron la "máscara mala" de una razón dominadora que neutraliza la subjetividad [10]. La crítica genealógica no ha dejado de

---

[9] *Ibid.*, pág. 62.

[10] T. Adorno y M Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires, SUR, 1969.

poner el acento en esta contradicción básica de la cultura moderna, donde la racionalización de la producción capitalista se conjuga con la domesticación del deseo singular, como lo tematizaron Wilhelm Reich y Erich Fromm o los antipsiquiatras Ronal Laing y David Cooper. Pero, según Hopenhayn, la filiación entre razón y delirio encuentra su interpretación extrema en Guille Deleuze y Felix Guattari [11]. Así como Michel Foucault, en su propio enfoque, patentiza que toda racionalización es una forma de sumisión-construcción de sujetos. Tanto la genealogía del delirio como la arqueología del régimen disciplinario, buscan localizar cómo la racionalización modula la propia subjetividad que la crea.

La dialéctica hegeliana ha querido reconciliar esta lucha, sin embargo desde el punto de vista de Nietzsche no sería un conflicto felizmente resuelto, sino el dominio definitivo de la racionalización sobre la subjetividad. De manera que la libertad solamente es concebible en los espacios donde la integración no se logra, pues es la no coincidencia lo que abre la posibilidad real de libertad. El recurso a lo trágico es un modo de resistir a la racionalización porque abre una brecha que mantiene en tensión lo inacabado, como lo propone Georges Bataille [12]. La "brecha trágica" salva la diferencia entre subjetividad y racionalización, permitiendo que el sujeto haga uso de lo inexplorado para producir su singularidad. Allí es donde Hopenhayn inserta su comentario sobre "Las tres transformaciones", como un "relato de liberación" que resume el complejo itinerario de la lucha por la autonomía y la emancipación. En la superación de la heteronomía no se da una resolución integradora, puesto que la imagen del niño no tiene nada que ver con la síntesis hegeliana. El niño es olvido y ruptura porque sólo aniquilando la compulsión de aniquilación del león puede la libertad ejercerse en el sujeto como plena recreación de sí mismo. Esta fábula simboliza las dificultades de la liberación en la modernidad, ya que si la dialéctica de la historia ha exteriorizado toda su perversidad, aun así no ha precipitado el salto hacia formas emancipadas de vida. Y es que de acuerdo con nuestro autor,

> ...para que nazca el niño el león debe morir primero y dejar, entre los dos, un espacio de incertidumbre. En ese espacio apuesta el

---

La distinción entre máscara buena y mala en la nomenclatura nietzscheana es de G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*. Barcelona, Península, 1989, pág. 51.

[11] G. Deleuze y F. Guattari, *El antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Barral, 1974.

[12] G. Bataille, *Le coupable*. Paris, Gallimard, 1973, pág. 261.

camello para perpetuarse, el vacío para disolverlo todo, y el niño para darse a luz [13].

3. El nihilismo contemporáneo

Ahora bien, la visión trágica del mundo de Nietzsche, además de dionisíaca, es apolínea. No obstante, la individuación, como figuración apolínea, es siempre un triunfo precario contra el fondo disolvente del caos dionisíaco. La individuación no se condensa en una sustancia, es incesante metamorfosis, irrepresentable por su continuo movimiento. Por eso dice Zaratustra que "es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina" [14]. A diferencia de la individualidad fundada en guiones continuos, la individuación es movimiento incesante de recreación que imprime forma al caos. El Olimpo politeísta irrumpe como una imagen divinizada del perspectivismo, y el mismo Nietzsche obra como Apolo: pluraliza los dioses para relativizar al Dios que monopoliza nuestra lectura del mundo. De tal manera que el monoteísmo cristiano y la condena platónica del devenir, son interpretados como miedo enmascarado ante el carácter múltiple de la existencia. Tal como el dualismo platónico no admite la connivencia de perspectivas, el utopismo moderno evolutivo impide que coexistan distintos tiempos en el mismo sujeto. Pero el devenir es asimismo la apertura inconmensurable al interior de cada acontecimiento, lo cual remite al espíritu moderno que exaltara Baudelaire como "eternidad en el instante". Por lo demás, no se trata de negar la posibilidad de idear y ejecutar proyectos colectivos, cuanto de mantener un alto grado de libertad para valorar y desplazarse entre más de un proyecto.

Apolo resignifica lo dionisíaco como disolución para la recreación, tal como se da el tránsito en la última metamorfosis del espíritu en la parábola del *Zaratustra*. La aniquilación y desmesura dionisíacas acontecen como pasaje entre la crítica del león y la "autopoiesis" del niño. Y ahora, en medio de la secularización radical que vivimos, el festín dionisíaco podría propiciar los efectos liberadores de la muerte de todos los dioses de la modernidad. En efecto, indica Hopenhayn,

---

[13] M. Hopenhayn, *op. cit.*, pág. 79.
[14] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, pág. 39.

> ...la aceleración del tiempo histórico, la proliferación expresiva, el "éxtasis comunicativo" a escala global, la mezcla de etnias y códigos culturales, la creciente indeterminación del futuro y los procesos vertiginosos de recomposición social, constituyen signos que pueden asociarse a esta imagen filo-dionisíaca —nihilismo dinámico, desorden simbólico, contingencialismo que todo lo devora [15].

Pero la velocidad de la obsolescencia incluye igualmente la provisoriedad apolínea, anclada en su versión mercantil. Por eso, aludiendo a los dramas de la sensibilidad moderna, anota que ni el turismo existencial posmoderno ni la búsqueda de autorreconocimiento oceánico son casuales. Pues cuanto más se fisuran los metarrelatos, los discursos en boga van desde la exaltación apolínea de las figuraciones efímeras y bellas, como la moda, la publicidad o el escaparate, hasta la invocación disolutiva en los muchos integrismos mesiánicos que recorren el mundo. Sin embargo, la permutabilidad Dionisio-Apolo pareciera entrabada, ya que falta una voluntad colectiva en busca de mediaciones entre el esteticismo liviano y la viscocidad de la disolución. Por un lado, la compulsión productivista no se compensa, se consagra con su embellecimiento, la estética de la combinatoria no transita hacia la experiencia de fusión porque el cálculo persiste como parte medular de sus figuraciones cotidianas. Del otro, la versión reactiva se atrinchera en discursos fundamentalistas, impermeables a la marcha de la secularización.

En jerga nietzscheana se puede decir que el nihilismo contemporáneo oscila entre dos patologías: el síndrome negativo en la imposibilidad de identificarse con una interpretación y el síndrome reactivo que se fija en una verdad única por miedo a la diferencia. Si la proliferación esteticista peca por desapego, la reacción autodisolutiva por inmovilidad, y, dice Hopenhayn,

> ...nadie parece querer bajar a confrontar el fondo-sin-forma. Pero mientras el espíritu secularizado de la nueva modernidad se resista a hacer esta exploración, seguirá atado a este sordo, elegante y disimulado nihilismo en que nada se permuta de verdad [16].

---

[15] M. Hopenhayn, *op. cit.*, pág. 100.

[16] *Ibid.*, pág. 120. "¿Una vez más, la crítica de la alienación en la vida moderna? Es posible. Pero ya no interpretada como abandono de una esencia genérica del sujeto (interpretación humanista de la alienación); sino como huida frente a la *riqueza-sin-fondo* de un devenir que también ofrece la posibilidad del reflujo dionisíaco; y como tendencia elusiva del propio sujeto secularizado que arranca despavorido ante la 'vivencia de lo desprovisto'" (pág. 118).

Como ya se puede suponer, habrá que encaminarse de la enfermedad nihilista hacia la "gran salud" de una ciencia jovial, que halla en el perspectivismo de las múltiples interpretaciones su vitalidad y alegría. Por motivos de tiempo y espacio no es factible hacer el seguimiento del denso y plástico trayecto que se recorre en el libro, así que nos deslizaremos a la parte final. Allí donde se sostiene que el derrumbe veloz de las utopías multiplica el potencial de diferenciación, pero también intensifica la recurrencia del sinsentido. Por ello la salida para una voluntad autorrecreadora no está en una pretensión salvífica, sino en tomar su propia vulnerabilidad como parte de su riqueza experiencial. De acuerdo con Hopenhayn:

> Así como la noción de praxis en Marx invocaba para la dinámica emancipatoria del sujeto, así la voluntad de poderío en Nietzsche también armoniza el ímpetu transformador del mundo con la autotransformación del propio sujeto... con la incesante reinterpretación que la voluntad hace de sí misma [17].

4. La emancipación de la subjetividad

De modo que el perspectivismo y la voluntad de poderío concurren en un nuevo mapa de la emancipación de la subjetividad. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando entran en escena otras voluntades de singularización? Con frecuencia el planteamiento nietzscheano ha sido interpretado como una filosofía de la agresión o dominación del otro, no obstante nuestro autor no se entretiene en litigios exegéticos y se propone utilizar su batería conceptual en provecho de un pensamiento emancipatorio-secularizado. Por eso enfatiza que el reconocimiento del otro-diverso es también la evidencia de la imposibilidad de la totalidad dentro de mí y la puesta en perspectiva de mis certidumbres. La voluntad de poder implica, a escala social, el poder de transfiguración de unos por otros, la puesta en metamorfosis recíproca. Y hoy, la autoexperimentación encuentra en el viaje transcultural y en la combinación

[17] *Ibid.*, pág. 212. Massimo Desiato asevera que se trata del sujeto que encuentra su propio estilo, "del sujeto como voluntad de un individuo de obrar en un espacio social y de ser reconocido como actor y configurador de su propio sí mismo... Un sujeto flexible capaz de integrar la multiplicidad dispar en un proyecto propio". *Nietzsche, crítico de la postmodernidad*. Caracas, Monte Avila/Cátedra Unesco de Filosofía/Idea, 1998, pág. 211.

de estilos sus versiones más seductoras. Más que el respeto multicultural, se trataría de impulsar una experiencia de "autorrecreación transcultural" donde, sin dar la espalda a la propia historia, se la abre al cruce con otras historias. No se pretende minimizar el peso de la razón instrumental en un mundo unificado por la productividad moderna, ni soslayar la amenaza del atrincheramiento cultural, sino ir hacia una "nueva utopía apolínea" mediante las síntesis transculturales.

Nunca tuvo tanto poder de reproducción global la razón instrumental inscrita en la economía y las comunicaciones, aun así, hoy más que nunca existe libertad para afirmar la diferencia. Esto augura una "democracia mental" en la que la opción de singularizarse deja de ser privilegio de minorías, si bien igualmente provoca en los hechos la negación del otro-diverso. Lo cual plantea el mayor problema ético al perspectivismo, por lo que adquiere aquí toda su pertinencia la razón comunicativa de Habermas, que busca conjugar la diferencia subjetiva con la comprensión recíproca por medio de la institucionalización de una democracia radical. Hopenhayn apuesta por ello a la "racionalidad comunicativa con los desplazamientos del perspectivismo. Difícil equilibrio entre las tareas de construcción social y el impulso de fractura" [18]. Ahora bien, el superhombre surge contradictoriamente de la exigencia de reelaborar su historia y renacer desde su olvido autorrecreativo. Por eso, inspirándose en Deleuze y Klossowski, él entiene el "eterno retorno" como el retorno de la libertad para desembarazarse de la repetición, en tanto que voluntad de reverberar siempre en lo diferente y único. De tal forma que

> ...lo que la postmodernidad pueda hoy tener de impulso emancipatorio se inscribe en esta resistencia a la integración sistémica. Contra la totalización, la emancipación en los márgenes del sistema o en los pliegues del tiempo [19].

---

[18] *Ibid.*, pág. 230. Véase J. Habermas, *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós, 1999. Juliana González puntualiza que "no bastan la diferencia y la pluralidad, también la unidad y la 'igualdad' interhumanas, la solidaridad, la comunicación y el amor, forman parte de la cabal reivindicación del ser como devenir y del devenir como ser". *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*. México D. F., UNAM, 1996, pág. 104. Este asunto es ahondado por Hopenhayn en "Transculturalidad y diferencia", en B. Arditi (ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas, Nueva Sociedad, 2000.

[19] *Ibid.*, pág. 259. Véase P. Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*. La Plata, Altamira, 1995. Según Francis Guibal hay "que subrayar el aspecto selectivo de esta doctrina: no regresa eternamente más que lo que es tomado en el deseo afirmativo, lo que vale...

Es que el discurso posmoderno implica otra lógica emancipatoria: no ya como movimiento sostenido que tiende a un orden utópico, sino como una pluralidad de experiencias recurrentes de liberación, lo cual cambia la relación con la historia. En su aspecto dionisíaco la historia disuelve los acontecimientos en lo ya ocurrido, con todo, el eterno retorno vuelve a ellos para transfigurarlos y extraer nuevas figuras apolíneas en el entrecruzamiento con miradas que todavía están por ocurrir. La experiencia de la libertad no puede impedir la recurrencia de su vértigo ni es una utopía realizada, pero queda afirmada en el devenir como autopoiesis. Y si el niño de Zaratustra evoca las danzas de Dionisio, no reaparece en el posnihilismo como fatalidad del destino que aniquila la voluntad de los sujetos. Lo disolutivo ejercería su efecto liberador de la dominación y lo apolíneo retornaría como potencia de individuación y libertad de la voluntad para recrear sus perspectivas. Así, la voluntad que habita en el llamado desencanto posmoderno es la misma que protagoniza una creatividad sin parangón asociada a la reproducción ampliada de la obra de la humanidad. Es un fenómeno de "secularización radical" que encuentra su multiplicador exponencial en las telecomunicaciones, en la cibernetización del intercambio comunicativo y en la consagración de un mercado sin fronteras.

Sin embargo, no se trata de identificar el ideal de secularización con el capitalismo tardío-global en que dichos dispositivos operan. Pues, como observa Hopenhayn, también se puede interrogar a la voluntad de quienes exaltan la lógica del mercado transnacional:

> ¿Qué ocurriría con la voluntad que opera en el aparato publicitario y empresarial, ante la propuesta de mezclar los estratos sociales, buscar nuevas aleaciones culturales que pongan en jaque la propia racionalidad productiva, experimentar con modelos alternativos de desarrollo? ¿Hasta dónde esta mentada apertura de fronteras y ese "éxtasis comunicacional" mass-mediático, aceptaría desplazar el poder hacia el Sur, provocar un encuentro horizontal entre Europa y África, entre Norteamérica y Centroamérica, colocar la periferia en el centro, redestribuir los bienes simbólicos y materiales como quien, muy nietzscheanamente, vuelve a barajar y repartir

---

Así el pensamiento del retorno aniquila a los débiles, mientras que metamorfosea a los fuertes... se debe ver bien que este retorno eternal de lo mismo no es un retorno a lo mismo... El sí quiere toda diferencia, toda multiplicidad, toda pluralidad; en transformación por la eternidad". "Nietzsche ou le désir du oui créateur", en la *Revue Philosophique de Louvain* No. 53 (1984), pág. 65.

> las cartas?... ¿podemos imaginar a los operadores y apologetas de este *statu quo* renunciando masivamente a sus argumentos y beneficios para experimentar nuevas apuestas vitales?

Entre la perplejidad y la fuerza arrolladora del capitalismo globalizado, el ímpetu emancipatorio se encuentra trabado y los últimos relatos de Utopía se fragmentan en miles de esquirlas. Aun así, hay ahí signos dispersos de una sensibilidad emergente que se expresa en nuevos énfasis en la democracia como orden en que participa una amplia diversidad de actores con lógicas distintas, o en la reinvindicación de la multiplicidad de identidades culturales, así como en la utopización del mestizaje étnico-cultural. Esta voluntad no pretendería reunir las esquirlas de Utopía en un discurso único, aunque tampoco debería resignarse a ciertos intersticios que el orden dominante deja sin colonizar y que, además, podrían resultar funcionales a la razón sistémica. Por eso, subraya Hopenhayn,

> ...es preciso seguir buscando formas en que dicha voluntad haga uso del eterno retorno, del juego de perspectivas, de la intensificación del instante, del despoblamiento de sentidos únicos, en fin, de la inocencia del devenir, no sólo para fortalecer el intersticio, sino para convertirlo en grieta de la estructura global [20].

Así pues, la aurora secularizada abre el horizonte hacia un vacío que es, a la vez, insondable espacio por-venir en el milenio que se inaugura.

Aquí nos detenemos, de manera un tanto abrupta, reenviando al libro mismo que busca colocarse, precisamente, "después del nihilismo". Ya que Martín Hopenhayn hace una relectura emancipatoria y sobreabundante, muy al estilo de Nietzsche, para orientarnos en nuestra experiencia de secularización radical en el presente histórico. Porque como una expresión enigmática del *Zaratustra* postula:

---

[20] *Ibid.*, págs. 278-280. En este sentido, desde su perspectiva filosófica, Raúl Fornet-Betancourt sostiene que "se podría oponer a la lógica de la exclusión que rige el proyecto globalizado por el neoliberalismo un contrapeso fuerte al promover el espíritu de una cultura que hace lugar al extraño y que convoca a un universalismo inclusivista que crece sin dominar ni reducir; un universalismo que se va mundializando por cordialidad, hospitalidad y simpatía, es decir, por la mundialización de un universo en que las culturas todas se saben respetadas como sujetos y en el que por ello pueden transformarse mutuamente, sin recelo de colonialismo". *Interculturalidad y globalización*. San José, IKO-DEI, 2000, pág. 159.

> Este misterio me ha confiado la vida misma: "Mira, dijo, *yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*". En verdad, ustedes llaman a esto voluntad de engendrar o instinto de finalidad, de lo más alto, más lejano, más variado: pero todo eso es una *única* cosa y un *único* misterio [21].

Con lo cual nos recuerda que los golpes del martillo no solamente sirven para destrozar y cuestionar, también sirven para esculpir y crear, para "cambiar la vida" y de ese modo apuntar a la transformación del mundo.

Bibliografía

Adorno, T. y Horkheimer M. *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, SUR, 1969.

Arditi, B. (ed.). *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas, Nueva Sociedad, 2000.

Bataille, G. *Le coupable*. Paris, Gallimard, 1973.

Berman, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México D. F., Siglo XXI, 1989.

Castoriadis, C. *La montée de la insignifiance*. Paris, Seuil, 1996.

Deleuze, G. y Guattari, F. *El antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Barral, 1974.

Desiato, M. *Nietzsche, crítico de la postmodernidad*. Caracas, Monte Ávila/Cátedra Unesco de Filosofía/Idea, 1998.

Fornet-Betancourt, R. *Interculturalidad y globalización*. San José, IKO-DEI, 2000.

González, J. *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*. México D. F., UNAM, 1996.

Guibal, F. "Nietzsche ou le désir du oui créateur", en *Revue Philosophique de Louvaine* No. 53 (1984).

Habernas, J. *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós, 1999.

Hopenahayn, M. *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. Santiago de Chile, FCE, 1994.

Hopenahayn, M. *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997.

Klossowky, P. *Nietzsche y el círculo vicioso*. La Plata, Altamira, 1989.

Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza Editorial, 1972.

Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza Editorial, 1972.

Touraine, A. *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires, FCE, 1994.

Vattimo, G. *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona, Península, 1989.

[21] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, pág. 171.

Capítulo IV

El "hombre matinal" de Mariátegui

Como Nietzsche, y a veces en referencia explícita a él, José Carlos Mariátegui ha experimentado la vida —y la vida del pensamiento— como pasaje y movimiento, un llamado al nomadismo espiritual, una invitación al viaje y a la aventura. He ahí lo que le impedirá siempre instalarse en el confort de las certezas dogmáticas unilaterales.

Francis Guibal

1. Datos biográficos

José Carlos Mariátegui nace en Moquegua, al sur del Perú, el 16 de julio de 1894. En la infancia sufre una dolencia física que le induce a llevar una vida retraída y más bien contemplativa. A los catorce años entra a trabajar como "alcanza-rejones" en el diario *La Prensa* de Lima, donde se inicia en el periodismo. Por esa época frecuenta la bohemia limeña y cultiva varios géneros literarios, pero también se va sensibilizando social y políticamente. Así es como desde *El Tiempo* y luego *La Razón*, este último un diario que dirigiera con César Falcón en 1919, se solidariza con las reivindicaciones estudiantiles, obreras y populares del momento.

A fines de ese mismo año se ve impulsado a aceptar un exilio encubierto, realizando un viaje por Europa donde profundiza su formación intelectual. Regresa al Perú, en 1923, como un marxista convencido y con el propósito de contribuir a la gestación del socialismo peruano. Inmediatamente se pone en contacto con sus antiguos compañeros de lucha, entre los que se encontraba Víctor Raúl Haya de la Torre, y dicta una serie de conferencias sobre el proceso de la crisis mundial en la Universidad Popular González Prada.

En 1924 se hace cargo de la revista *Claridad* y cae gravemente enfermo, teniéndole que amputar una pierna. Pese a ello se entrega de lleno al estudio de la realidad nacional y colabora en diferentes publicaciones. Al año siguiente aparece su primer libro con el título de *La escena contemporánea*. En 1926 lanza la revista *Amauta*, cuyo nombre hace honor al maestro de la sabiduría incaica, bajo el lema de "todo lo humano es nuestro". Desde esa tribuna nacional y continental, en 1928, zanja posiciones con la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y funda el Partido Socialista del Perú, afiliado a la Tercera Internacional. Ese mismo año publica sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. No obstante la persecución policial, continúa con su afán de educación ideológica y organización política del proletariado, a través del quincenario *Labor* y de otras iniciativas culturales. En 1929, culminando todo ese trabajo de convergencias, se constituye la Confederación General de Trabajadores del Perú. Al año siguiente, a los 35 años, fallece el 16 de abril, dejando una impresionante obra teórica y práctica.

2. Un preámbulo sobre la "filosofía del martillo"

Al evocar la figura de Nietzsche, en tanto que pensador intempestivo, con frecuencia irrumpe una sospecha y hasta un dilema: ¿La filosofía de Nietzche es liberadora u opresora, es fundamentalmente destructiva o constructiva, está básicamente puesta al servicio de un no o de un sí a la vida? La interrogación permanece abierta y según la respuesta que le demos se juega, muy probablemente, nuestra manera de leer y practicar a Nietzsche. Pues todos recordamos que su nombre aparece asociado a la interpretación nazi y antisemita, que nutrió en lo ideológico al totalitarismo político de un Hitler. Sin embargo, ésta no es la única manera de

entender su mensaje e, incluso, se puede sostener que proviene de un radical malentendido. Esto es lo que hace Georges Morel cuando cita cartas de Nietzsche a su hermana, de 1887 y 1888, donde ya manifestaba su neta oposición a las hojas antisemitas que usaban el nombre de Zaratustra, lamentando que no hubiera estado ahí cuarenta años después [1]. Lo cierto es que a comienzos del siglo XX, el pensamiento nietzscheano alimentó de igual modo a la intelectualidad contestataria, y fue bien recibido por anarquistas y socialistas de la época, en especial en Rusia y Alemania.

Esto no fue muy diferente en América Latina y el Caribe, pues como relata la historiadora cubana Olga Cabrera, en los años veinte era muy frecuente que los intelectuales anarquistas se remitieran a los planteamientos de Nietzsche [2]. Es igualmente el caso, notable, de José Carlos Mariátegui, quien ha sido considerado con razón por Antonio Melis como el primer o más conspicuo marxista de América [3]. Desde posiciones que se podrían ver como antagónicas al pensador alemán, él hace una retoma original de motivos nietzscheanos dentro de su concepción socialista. Al respecto resultan muy sugerentes las apreciaciones de Ofelia Schutte, en el trabajo donde se pregunta acerca del "marxismo nietzscheano" de Mariátegui [4]. No cabe duda de que su filiación soreliana es mucho más conocida y discutida, ya que él mismo, aunque supo guardar sus distancias en función de su propia elaboración de filosofía política, se encargó de especificar que "a través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx" [5]. Sin embargo, como lo enfatiza Javier Mariátegui, no hay que olvidar que

> ...la presencia de Nietzsche y del pensamiento nietzscheano en su trabajo intelectual está presente a lo largo de la producción intelectual de José Carlos Mariátegui, principalmente en los últimos y más fecundos años de su vida. Pero no sólo se trata de

---

[1] Morel, G. *Nietzsche. Genèse d'une œuvre*. Paris, Aubier-Montaigne, 1970, pág. 193.
[2] Cabrera, O. *Mella: una historia en la política mexicocubana*. México D. F., Universidad de Guadalajara, 2002, pág. 64.
[3] Melis, A. "Mariátegui, el primer marxista de América", en Aricó, José (ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México D. F., Siglo XXI, 1978.
[4] Schutte, O. "Nietzsche, Mariátegui y el socialismo: ¿Un caso de 'marxismo nietzscheano' en el Perú?", en *Anuario Mariateguiano* (Lima, Amauta) No. 4 (1992), págs. 85-92.
[5] Mariátegui, J. C. *Mariátegui total* (en adelante MT). Lima, Amauta, 1994, tomo I, pág. 1292.

influencia en el pensamiento sino de su propia psicología, transida de lucha, de afirmación, de energía voluntarista [6].

De ahí que nos parezca pertinente destacar esta relación de profunda afinidad, al momento de abordar la perspectiva de Mariátegui ante la condición humana.

3. Un hombre nómada

Mariátegui, el Amauta peruano, llamado así desde el lanzamiento de su prestigiosa revista del mismo nombre, fue un extraordinario autodidacta. Educado en y por la pobreza, tuvo que trabajar desde temprana edad en el periodismo, donde se fue formando una personalidad propia al calor de las luchas populares de 1918-19. Identificado como opositor al régimen de Augusto Leguía (1919-30), se vio obligado a aceptar una beca como "propagandista nacional" en el extranjero. Así es como prosigue su aprendizaje en la escuela de la vida, viajando por diversos países durante su estadía europea. Reside sobre todo en Italia donde, según sus palabras, "desposó una mujer y algunas ideas". Es que en su experiencia europea fue testigo ocular de la crisis de la civilización industrial capitalista, provocada por la Primera Guerra Mundial, el triunfo de la Revolución de Octubre y el ascenso del movimiento obrero y popular de la posguerra. Así es como decide enrolarse en las filas de los que luchan por la construcción de un mundo nuevo, regresando al Perú, en 1923, como "marxista convicto y confeso", con la intención de contribuir a la creación del movimiento socialista peruano [7].

Aquí ya nos topamos con un rasgo típico de su temperamento, que lo pone en sintonía vital con el trotamundos que fue Nietzche tanto en lo geográfico como en lo mental. Lejos de cualquier instalación acomodaticia, que para Mariátegui caracteriza a la visión burguesa del mundo, él está siempre en movimiento, como un aventurero lanzado a la búsqueda de lo novedoso y desconocido, incansablemente dispuesto a intentar la creación de nuevos mundos. Motivo por el cual dirá de Chaplin, de manera muy significativa, que

---

[6] Mariátegui, J. "Un autodidacto imaginativo", en el Encuentro Internacional *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento.* Lima, Amauta, 1993, pág. 31.

[7] Véase Ibáñez, A. *Mariátegui: revolución y utopía.* Lima, Tarea, 1978, págs. 26-34.

...Charlot es antiburgués por excelencia. Está siempre listo para la aventura, para el cambio, para la partida. Nadie lo concibe en posesión de una libreta de ahorros. Es un pequeño Don Quijote, un juglar de Dios, humorista y andariego [8].

De ahí también la admiración que sentía por la figura histórica de Cristóbal Colón, el descubridor de nuevas tierras y continentes, y que Nietzsche sin duda compartía. Por eso refiere que piensa en él cada vez que le visita la idea de escribir una apología del aventurero, porque "hay que reivindicar al gran aventurero". Y en una entrevista que luego aparecerá en *La novela y la vida*, donde le preguntaron por su afición predilecta, respondió: "Viajar. Soy un hombre orgánicamente nómada, curioso e inquieto" [9]. Pese a lo delicado de su salud, y a que tuvo que permanecer inmovilizado en una silla de ruedas justo en el momento más intenso y productivo de su vida, nunca perdió su espíritu nómada y su ánimo emprendedor de nuevas aventuras. Pues como decía Nietzsche en *Humano, demasiado humano*, "aquél que ha llegado, aunque sea solamente en cierta medida, a la libertad de la razón, no puede sentirse en la tierra sino viajero" [10]. Y como manifestó alguna vez nuestro aventurero, "mi emoción en un viaje es la emoción diáfana del alba".

Pero tal vez lo más impresionante de este hombre libre sea su capacidad de transitar por diversos mundos y establecer relaciones, a veces un tanto insólitas, con tal de que refuercen su concepción revolucionaria de las cosas. Así es como en Europa descubre el mundo caótico del que provenía y se asigna una misión histórica precisa, articulando para ello el socialismo moderno con la tradición andina, el problema mundial con la cuestión nacional y el marxismo con el indigenismo. Si bien se reconoce como un "hombre con una filiación y una fe", no por ello deja de asimilar, de modo crítico, las más variadas corrientes y adquisiciones del pensamiento y la cultura contemporáneos. Osvaldo Fernández Díaz observa que si el encuentro consigo mismo únicamente puede hacerse por la vía de un encuentro con el otro, "Mariátegui halló en la práctica de la alteridad, la conciencia de su propio ser como voluntad de poderío y extrema agonía" [11]. Por su lado, exagerando un poco, Juan Carlos Valdivia-Cano ha podido expresar que

---

[8] MT, I, pág. 515.

[9] MT, I, págs. 1392 y 1397.

[10] Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*. México D. F., Mexicanos Unidos, 1974, No. 638.

[11] Fernández Díaz, O. *Mariátegui o la experiencia del otro*. Lima, Amauta, 1994, pág. 132.

...en rigor, Mariátegui no es un *autor*, sino un evento, una totalidad abierta sin estructuras determinantes... un "punto de indeterminación" por donde todas las líneas y signos de una época pasan, juegan, palpitan, se fugan, retornan, devienen... [12].

Es que muy distante de cualquier ortodoxia dogmática, él se dejó influenciar por Marx, Croce o Sorel, por ejemplo, e igualmente por pensadores como Unamuno, Bergson o Freud. Y, en el caso que nos concierne ahora, por la filosofía de Nietzsche, en su empeño por construir una alternativa independiente que debía surgir de la simbiosis de la antigua tradición comunitaria indígena con lo mejor de la cultura occidental actual: el proyecto de un "socialismo indoamericano".

4. Una visión combativa de la vida

En el libro donde recopila una serie de artículos bajo el título de *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, que no llegó a publicar en vida pero dejó listo para la imprenta, Mariátegui se ocupa de la crisis mundial de la civilización capitalista. Ahí se muestra muy atento a la quiebra material que implicaban los problemas socioeconómicos y políticos. Afirma que la (Primera) Guerra Mundial ha fracturado también al Occidente en su mentalidad y en su espíritu, lo cual considera un asunto mucho más grave. Ya que si los políticos o estadistas tal vez encuentren una fórmula para resolver la primera fractura, en su opinión no sucederá así con la segunda. Por eso estima que el conflicto central reside en la oposición de dos concepciones de la vida, una prebélica y la otra posbélica. En los tiempos de paz la humanidad vivía en la "ilusión del progreso", confiada en los adelantos de la razón y la ciencia. Pero con la violencia de la guerra, las energías románticas del hombre occidental renacieron tempestuosas y prepotentes. Por ello se refiere a la frase de Luis Bello, aprobándola, cuando anota que "conviene corregir a Descartes: combato, luego existo". Y recordando su experiencia italiana, donde presenció el ascenso del fascismo, cita al mismo Mussolini hablando del filósofo alemán que decía "vive peligrosamente". Si la vieja burguesía aspira a la normalización y anhela vivir dulce y parlamentariamente,

[12] Valdivia-Cano, J. C. *Mariátegui: perspectiva de la aventura*. Arequipa, Macho Cabrío, 1985, pág. 59.

Mariátegui concluye que la normalización sería la vuelta a la vida tranquila y el sepelio de todo heroísmo. A lo cual agrega:

> Los revolucionarios, como los fascistas, se proponen por su parte, vivir peligrosamente. En los revolucionarios, como en los fascistas, se advierte análogo impulso romántico, análogo humor quijotesco [13].

Pues seguramente él se había confrontado con textos inmensamente contundentes del saber alegre como este: "¡Creedme! —el secreto para cosechar la mayor fecundidad y el mayor goce de la existencia es: ¡vivir peligrosamente!" [14].

Mariátegui, entonces, se adhiere a la visión combativa del mundo e inspirándose en *La agonía del cristianismo*, del maestro de Salamanca, se autodenomina como un "agonista del socialismo". No sin dejar de aclarar que agonía no es sinónimo de muerte, sino que agoniza el que vive luchando contra la muerte y contra la vida misma. Ello le impulsa a profundizar en la historia de la crisis mundial para lo cual se sirve de *La decadencia de Occidente* de Spengler, si bien tiene muy en cuenta a su vez el diagnóstico de Nietzsche sobre el nihilismo de la cultura occidental. Por eso juzga que el racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón y que la civilización burguesa ha caído en el escepticismo.

> Pero el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama [15].

De modo que remitiéndose a la teoría soreliana de los mitos sociales, aquí aparecen, implícitamente, motivos nietzscheanos ligados a una esperanza sobrehumana y a la afirmación de la vida que, como es de suponerse, busca integrar dentro de su utopía indoamericana.

---

[13] MT, I, pág. 497.
[14] Nietzsche, F. *La ciencia jovial*. Caracas, Monte Ávila, 1992, No. 283.
[15] MT, I, pág. 497.

5. La más alta esperanza

Es en esta óptica, e interpretando los "signos de los tiempos" convulsionados que le tocó experimentar, que hace la siguiente proposición:

> Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma [16].

Concepción peculiar que no ve en el proletariado la negatividad dialéctica de la historia, sino más bien una fuerza afirmativa, con fe activa y creadora. Y al adentrarse en la ilusión de "la lucha final" sostiene que es, en efecto, la lucha final de una época y de una clase, pero que el mesiánico milenio nunca vendrá porque el ser humano llega para partir de nuevo. No puede, con todo, prescindir de la creencia de que la nueva jornada es la definitiva, por lo cual cree en sus verdades relativas como si fueran absolutas. Aunque sin mencionar a Nietzsche, escribe que

> ...el escepticismo se contentaba con contrastar la irrealidad de las grandes ilusiones humanas. El relativismo no se conforma con el mismo negativo e infecundo resultado. Empieza por enseñar que la realidad es una ilusión; pero concluye por reconocer que la ilusión es, a su vez, una realidad.

De modo que la ilusión de la lucha final es muy antigua y muy moderna, que reaparece cada cierto tiempo para renovar a los seres humanos: "Es el motor de todos los progresos. Es la estrella de todos los renacimientos" [17]. Problemática que trae a la memoria enunciados tan elocuentes de la perspectiva nietzscheana como los que aparecen en *El libro del filósofo*:

> El conocimiento al servicio de la vida más perfecta. Es preciso querer incluso la ilusión: en esto consiste lo trágico... Es preciso establecer la proporción: vivimos sólo mediante ilusiones... Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son... [18].

---

[16] MT, I, pág. 499.
[17] MT, I, págs. 501 y 500.
[18] Nietzsche, F. *El libro del filósofo*. Madrid, Taurus, 1974, págs. 24, 30 y 91.

Tal vez por ello también Mariátegui reconoce la importancia de la ficción artística y literaria en el conocimiento de la realidad histórico-social. Incluso llega a sostener, provocativamente, que "la historia, en gran proporción, es puro subjetivismo y, en algunos casos, pura poesía" [19].

Mariátegui, en el Perú, igualmente se dedica a deslindar posiciones entre el "alma crepuscular" y el "alma matinal". A distinguir lo viejo, caduco y moribundo, de lo que está en proceso de germinación y posibilitará la "creación de un Perú nuevo dentro de un mundo nuevo". Por ello afirma Hugo Neira que él

> ...es en la cultura peruana y tal vez latinoamericana, lo que Nietzsche a la conciencia alemana y europea. Es decir, la fuente crítica, la introducción a las grandes cuestiones, "a martillazos". No sólo una doctrina, sino una manera de vivir, una conducta [20].

Después de este comentario quizás resulte menos sorprendente que, en 1928, al momento de presentar su principal libro, sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ponga como epígrafe en alemán un aforismo de Nietzsche sacado de *El viajero y su sombra*:

> Promesa solemne: —Yo no quiero leer a un autor en quien se advierte que ha querido hacer un libro. Ya no leeré más que aquellos cuyas ideas se conviertan inopinadamente en un libro [21].

En su famosa "Advertencia" explicita que está lo más lejos posible de la técnica profesoral y del espíritu universitario, pues no es un crítico imparcial y objetivo. Sus juicios se nutren de sus ideales, sentimientos y pasiones, por lo cual retoma el sentido de la expresión nietzscheana:

> Mi trabajo se desenvuelve según el querer de Nietzsche que no amaba al autor contraído a la producción intencional, deliberada de un libro, sino a aquel cuyos pensamientos formaban un libro espontánea e inadvertidamente. Muchos proyectos de libro visitan mi vigilia; pero sé por anticipado que sólo realizaré los que un imperioso mandato vital me ordene. Mi pensamiento y mi vida constituyen una sola cosa, un único proceso. Y si algún

---

[19] MT, I, pág. 303.

[20] Neira, H. "Los mariateguismos", en *Socialismo y Participación* (Lima) No. 23 (1986), pág. 55.

[21] Nietzsche, F. *El viajero y su sombra*. Madrid, Edad, 1999, No. 121.

mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de —también conforme a un principio de Nietzsche— meter toda mi sangre en mis ideas [22].

La última frase evoca al *Zaratustra* donde se lee que "de todo lo escrito yo amo sólo *aquello* que alguien escribe con su sangre. Escribe tú con sangre: y te darás cuenta de que la sangre es espíritu" [23]. Por eso anota Aníbal Quijano que con Nietzsche no es solamente la cuestión de la subjetividad la que está en juego en la reflexión mariateguiana: "Se puede sentir la reverberación nietzscheana en la tesitura personal mariateguiana sobre la relación entre ética y conocimiento" [24]. De manera que Mariátegui solicita que se aprecie su texto no sólo con criterios marxistas, lo cual es muy lógico, sino asimismo con criterios nietzscheanos. Porque justamente se trata de ensayos o intentos de aproximación a una realidad inagotable, a través de una búsqueda insaciable, susceptible de ser revisada y continuada de forma incesante. Aquí nos encontramos con todo un estilo del hombre, de un talante que le induce a arriesgarse en la comprensión de una experiencia rica y compleja, sin pretensión alguna de construir un sistema o una visión acabada, sino de obtener indicaciones para la acción creadora dentro de un movimiento permanente de autosuperación. Por ello dice Francis Guibal que

> ...para Mariátegui como para Nietzsche, "los verdaderos filósofos" no son estos "obreros" demasiado modestos que se preocupan exclusivamente por analizar "lo que es", sino más bien aquellos que "tienden hacia el porvenir manos creadoras..., que mandan y legislan. Dicen: he aquí lo que ha de ser"... Para ellos, conocer es crear, su creación es una legislación, su voluntad de verdad es una voluntad de potencia [25].

De ahí la importancia que Mariátegui otorga a la imaginación y la fantasía en la construcción de la historia, al punto de declarar que la cuestión de ser más o menos conservador o revolucionario es algo que tiene mucho que ver con tener o no imaginación. A lo cual añade, para que no queden dudas, que "la historia siempre

---

[22] MT, I, pág. 5.

[23] Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza Editorial, 1972, pág. 69.

[24] Quijano, A. "El marxismo en Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa", en Sobrevilla, David (ed.), *El marxismo de José Carlos Mariátegui*. Lima, Universidad de Lima-Amauta, 1995, pág. 44.

[25] Guibal, F. *Vigencia de Mariátegui*. Lima, Amauta, 1995, págs. 148s..

da la razón a los hombres imaginativos", ya que, según Oscar Wilde, "progresar es realizar utopías" [26].

6. Un marxismo creador

En efecto, Mariátegui piensa que la capacidad de comprender la historia se identifica con la capacidad de hacerla o crearla, poniendo de relieve la mutua interpenetración de la teoría con la práctica. De modo que su afinidad con Nietzsche no es apenas psicológica, debido a su lucha contra todas las adversidades de la vida, a su espíritu siempre polémico con el fin de mantener su autonomía, o a su esfuerzo constante de autosuperación con el propósito de "realizar su personalidad" o, mejor aún, de "cumplir su destino". Esta afinidad tiene mucho que ver con su concepción de un marxismo antidogmático, crítico y creador. Combatiendo las lecturas deterministas o positivistas, se acuerda más bien con Croce, en su *Defensa del marxismo*, para observar que Marx no tenía por qué fundar más que un método de interpretación histórica de la sociedad capitalista actual. A lo cual agrega, muy curiosamente, que

> ...vana es toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas... Marx está vivo en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres, animadas por su doctrina [27].

De ahí que más que una mera teoría, el marxismo signifique una "buena nueva", un anuncio liberador al interior del movimiento proletario, dentro del cual incluye al campesinado indígena. Pues como lo subraya él, la religión ha descendido del cielo a la tierra y sus motivos ya no son más divinos sino humanos, sociales y políticos. Es como si la "religión secularizada" abriese la realidad hacia un más allá, a una trascendencia dentro de la inmanencia, con toda su carga emocional explosiva.

En afinidad con Nietzsche, quien poseía una visión poética y mística de la vida, Mariátegui declara que "a medias soy sensual y a medias soy místico". Por lo que efectúa una estetización de la

[26] MT, I, pág. 505.
[27] MT, I, pág. 1299.

política y encuentra en el socialismo la religión de nuestro tiempo. Rechazando toda posición de un evolucionismo histórico pasivo y resignado, muy del gusto de los reformistas, él subraya que

> ...cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista [28].

Puesto que el ser humano es siempre el sujeto de la praxis histórica, ya sea como élite o como héroe anónimo de la fábrica o el campo, ya sea como individuo excepcional o como multitud. Así es como se trata de aspirar a una transformación radical e integral de la sociedad, al nacimiento de una nueva civilización. De ahí la importancia de los pueblos originarios de América porque, pese a su larga historia de opresión, *"la vida del indio tiene estilo"* y puede contribuir decisivamente en la creación de una manera de vivir muy diferente. Pues como lo estimaba el joven Nietzsche, "la cultura es ante todo la unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo" [29]. Motivo por el cual César Germaná refiere que pensaba en la sociedad socialista como aquella donde se constituirían nuevos patrones culturales y orientaciones valorativas, cognoscitivas y motivacionales: "una sociedad con un nuevo sentido de la vida" [30]. Al respecto Ofelia Schutte indica que

> ...para el marxismo nietzscheano, el espíritu revolucionario del marxismo está basado en la liberación inconsciente de la energía creadora, la cual es luego expresada en un compromiso consciente del ideal para una revolución social [31].

Por ello el Amauta expresa que es una incomprensión de la inteligencia burguesa el entretenerse en una crítica racionalista del método y la técnica socialistas, porque "la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual" [32]. No en

---

[28] MT, I, pág. 1308.
[29] MT, I, pág. 154. Nietzsche, F. *Consideraciones intempestivas 1*. Madrid, Alianza Editorial, 1997, pág. 30.
[30] Germaná, C. "Socialismo y democracia en el pensamiento político de José Carlos Mariátegui", en *José Carlos Mariátegui y Europa, op. cit.*, pág. 138.
[31] Schutte, O. "Nietzsche, Mariátegui y el socialismo", *op. cit.*, pág. 89.
[32] MT, I, pág. 499.

vano él había leído en el *Zaratustra* que "el que tuvo que crear, ése tuvo siempre también sus sueños proféticos y sus signos estelares —¡y creía en la fe!—" [33]. Esto explicaría además su pequeña polémica con Unamuno, quien había dicho que Marx era un profesor y no un profeta, hasta que logró conseguir una cierta rectificación suya [34].

7. Una apuesta ético-política

En esta perspectiva de una voluntad creadora en la historia, Mariátegui se ocupa además de la función ética del socialismo que eleva a los trabajadores en lucha, según expresión de Sorel, a una "moral de productores". Razón por la cual aclara que

> ...los marxistas no creemos que la empresa de crear un nuevo orden social, superior al orden capitalista, incumba a una amorfa masa de parias y de oprimidos, guiada por evangélicos predicadores del bien. La energía revolucionaria del socialismo no se alimenta de la compasión y la envidia. En la lucha de clases, donde residen todos los elementos de lo sublime y heroico de su ascensión, el proletariado debe elevarse a una "moral de productores", muy distante y distinta de la "moral de esclavos", de que oficiosamente se empeñan en proveerlo sus gratuitos profesores de moral, horrorizados de su materialismo [35].

Aquí la alusión es clara al Nietzsche de la transmutación de los valores, aun cuando no lo nombre. No obstante, se opera una especie de "inversión", muy sintomática, del planteamiento aristocrático nietzscheano. Porque Mariátegui considera que el proletariado, lejos de cualquier resentimiento reactivo de los espíritus sometidos, es capaz de ser el portador de una verdadera "moral de señores", actuando libre y creativamente en la historia. Sucede que si en la época capitalista prevalecieron los intereses materiales, en la época socialista sus instituciones se inspirarán en ideales éticos. Añade por tanto que

> ...el proletariado no ingresa en la historia políticamente sino como clase social; en el instante en que descubre su misión de edificar,

---

[33] Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, op. cit.*, pág. 179.
[34] Véase la carta de Unamuno de noviembre de 1926 y el comentario del Amauta en MT, I, págs. 1815 y 1303.
[35] MT, I, pág. 1308.

con los elementos allegados por el esfuerzo humano, moral o amoral, justo o injusto, un orden social superior [36].

De modo que "más allá del bien y del mal", el proletariado revolucionario busca algo más que la satisfacción de sus necesidades materiales, aspirando a la grandeza de la vida creadora de humanidad. Razón por la cual, si el socialismo no debiera realizarse como orden social, bastaría esta obra formidable de educación y elevación para justificarlo en la historia. Ya que en su opinión,

> ...la biografía de Marx, de Sorel, de Lenin, de mil otros agonistas del socialismo, no tiene nada que envidiar como belleza moral, como plena afirmación del poder del espíritu, a las biografías de los héroes y ascetas que, en el pasado, obraron de acuerdo con una concepción espiritualista o religiosa [37].

Luego, la tarea suprema de la revolución social es la de crear un hombre nuevo, un "hombre matinal", donde resuenen los ecos de lo que decía Zaratustra: "Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado" [38]. Y esta autosuperación individual y colectiva con vistas al ultrahombre solidario, ha de ocurrir al interior de las mismas condiciones, en el movimiento de su transformación integral, sin calco ni copia, sino como "creación heroica". Por eso sostiene Mariátegui, en *La escena contemporánea*, que

> ...la revolución será para los pobres no sólo la conquista del pan, sino también la conquista de la belleza, del arte, del pensamiento y de todas las complacencias del espíritu [39].

Así es como toda su obra, como su existencia entera, constituyen una "invitación a la vida heroica", según el título de un libro que no tuvo el tiempo de escribir, en tensión agónica hacia la búsqueda de auroras remotas y misteriosas. Por eso señala Guibal:

> Viajero siempre listo para partir sin nostalgia alguna, vigilante alerta jamás cansado para las exploraciones y descubrimientos, enamorado sobre todo en los amaneceres siempre nuevos del mundo [40].

---

[36] MT, I, pág. 1309.
[37] MT, I, pág. 1318.
[38] Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra, op. cit.*, pág. 34.
[39] MT, I, pág. 992.
[40] Guibal, F. *Vigencia de Mariátegui, op. cit.*, pág. 168.

Bibliografía

1. Escritos de José Carlos Mariátegui

Obras completas, 20 tomos en edición popular. Lima, Amauta, múltiples fechas.

Correspondencia (1915-1930), tomos I y II. Lima, Amauta, 1984.

Escritos juveniles (La edad de piedra), 8 volúmenes. Lima, Amauta, 1987-1992.

Mariátegui total, edición conmemorativa del centenario de José Carlos Mariátegui, tomos I y II. Lima, Amauta, 1994.

José Carlos Mariátegui. Obras, 2 volúmenes. La Habana, Casa de las Américas, 1982.

José Carlos Mariátegui. Invitación a la vida heroica, antología de Alberto Flores Galindo y Ricardo Portocarrero Grados. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

José Carlos Mariátegui. Textos básicos, antología de Aníbal Quijano. Lima, FCE, 1991.

1. Escritos seleccionados sobre Mariátegui

Aguirres Gamio, Hernando. *Mariátegui: destino polémico*. Lima, IEP, 1975.

Anuario mariateguiano, 10 volúmenes. Lima, Amauta, 1989-1998.

Aricó, José (ed.). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México D. F., Siglo XXI, 1978.

Fernández Díaz, Osvaldo. *Mariátegui o la experiencia del otro*. Lima, Amauta, 1994.

Flores Galindo, Alberto. *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Kominter*. Lima, DESCO, 1982.

Forgues, Roland. *Mariátegui. La utopía realizable*. Lima, Amauta, 1995.

Germaná, César. *El "socialismo indoamericano" de José Carlos Mariátegui*. Lima, Amauta, 1995.

Guibal, Francis e Ibáñez, Alfonso. *Mariátegui hoy*. Lima, Tarea, 1987.

Guibal, Francis. *Vigencia de Mariátegui*. Lima, Amauta, 1995.

Ibáñez, Alfonso. *Mariátegui: revolución y utopía*. Lima, Tarea, 1978.

Kapsoli, Wilfredo. *Mariátegui y los congresos obreros*. Lima, Amauta, 1978.

Löwy, Michel. "El marxismo romántico de Mariátegui", en *Márgenes* (Lima) No. 2 (1987).

Melgar Bao, Ricardo. *Mariátegui, Indoamérica y la crisis civilizatoria de Occidente*. Lima, Amauta, 1995.

Melis, Antonio. "Medio siglo de vida de José Carlos Mariátegkui", en VV. AA., *Mariátegui y la literatura*. Lima, Amauta, 1980.

Meseguer, Diego. *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima, IEP, 1974.

Núñez, Estuardo. *La experiencia europea de Mariátegui*. Lima, Amauta, 1978.

Paris, Roberto. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. México D. F., Siglo XXI, 1981.

Portocarrero, Gonzalo; Cáceres, Eduardo y Tapia, Rafael (eds.), *La aventura de Mariátegui. Nuevas perspectivas*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

Prado, Raimundo. *El marxismo de Mariátegui*. Lima, Amaru, 1982.

Quijano, Aníbal. *Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui*. Lima, Mosca Azul, 1981.

Rouillón, Guillermo. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*, edición de Armida Picón de Rouillón e hijos, 2 tomos. Lima, 1993.

Schutte, Ofelia. "Nietzsche, Mariátegui y el socialismo. ¿Un caso de 'marxismo nietzscheano' en el Perú?", en *Anuario Mariateguiano* (Lima, Amauta) No. 4 (1992).

Sobrevilla, David (ed.). *El marxismo de José Carlos Mariátegui*, V Congreso Nacional de Filosofía. Lima, Universidad de Lima-Amauta, 1995.

Valdivia-Cano, Juan Carlos. *Mariátegui: perspectiva de la aventura*. Arequipa, Macho Cabrío, 1985.

Vanden, Harry E. *Mariátegui. Infuencias en su formación ideológica*. Lima, Amauta, 1975.

Varios autores. *Encuentro Internacional José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima, Amauta, 1993.

Weinberg, Liliana y Melgar, Ricardo (eds). *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*. México D. F., UNAM, 2000.

Capítulo V

Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática

La crisis actual de la humanidad es crisis de la política en el gran sentido del término, crisis a la vez de la creatividad y de la imaginación política, y de la participación política de los individuos... Nosotros podemos contribuir a que lo que es sea de otra manera.
(MM, 99 y 104)

En la actualidad vivimos como "ciudadanos sin brújula", en un decir de Castoriadis, ya que los tiempos son de crisis del capitalismo globalizado con su "casino planetario", donde a su vez se da un aumento de la insignificancia o pérdida del sentido. Por eso este "titán del pensamiento" o "Aristóteles acalorado", según los vigorosos adjetivos que recibió de Edgar Morin, merece ser mucho más conocido y discutido hoy [1]. Pues cuando no pocos planteamientos filosóficos y políticos parecen desfigurarse en medio de las incertidumbres y perplejidades de este cambio de milenio, los aportes de Cornelius Castoriadis (1922-1997) nos pueden resultar aún ahora sumamente pertinentes y provocativos. Sobre todo porque él nunca se atuvo a las *modas intelectuales*

[1] Cf. Morin, E. Epílogo a CB; también su contribución "Un Aristote en chaleur", en "Pour une philosophie militante de la démocratie", *Revue européenne des sciences sociales*, Tomo XXVII, No. 86 (1989).

del mundo universitario francés, sino que su pensamiento se fue forjando dentro de la lucha social y política del siglo XX, comprometido hasta el fondo con la realización del socialismo. Esto le condujo a una dinámica de constante cuestionamiento, a una serie de rupturas teórico-prácticas, en particular con el marxismo, pero asimismo a una permanente profundización y ampliación de la problemática de la transformación social. Militante político revolucionario, economista, psicoanalista y filósofo de un saber enciclopédico, nunca intentó la elaboración de un sistema teórico cerrado y, menos todavía, completamente acabado. Al contrario, su perspectiva es la de un proceso de elucidación abierto y permanente, que incluso le llevó a cuestionar el conjunto del *pensamiento heredado* de la tradición occidental y a construir una ontología de la creación humana. Como él mismo lo expresa en una de sus fórmulas sintéticas,

> ...en el ser (*to on*) surgen *otras formas*, se ponen *nuevas* determinaciones... Creación, ser, tiempo, van juntos: ser significa a-ser, tiempo y creación se exigen el uno al otro (DH, 8).

A partir de este marco filosófico novedoso, él intentará un esclarecimiento de la región del ser que denomina *lo social-histórico*, para lo cual elabora también una suerte de antropología filosófica a fin de dar cuenta del mundo humano como resultado de la imaginación creadora individual y colectiva. Sin embargo, nuestra lectura no se centrará propiamente en el filósofo innovador, que sin duda fue Castoriadis, lo hará más bien en el político revolucionario que nunca dejó de ser y en el pensador de una democracia radical para el mundo de hoy. Como lo sostiene Agapito Maestre en una presentación de su figura,

> ...el legado decisivo de Castoriadis para el próximo siglo es que la política antitotalitaria, o sea, la democracia, es el lugar privilegiado y determinante de la existencia auténtica de la humanidad. Ese ámbito o imaginario social muestra que la integración política de las sociedades se basa antes en el conflicto que en el consenso [2].

Ahora bien, para abordar su pensamiento político primero nos referiremos a su experiencia de militancia en el grupo *Socialismo o Barbarie*, donde se sentarán las premisas y gérmenes

[2] Maestre, A. en la sección "Perfiles filosófico-políticos", *Metapolítica* (México) No. 8 (1998), pág. 709.

de sus elaboraciones posteriores. Luego nos adentraremos en su proyecto político de autonomía individual y colectiva, que podría ser considerado como el eje medular de su propuesta histórico-social, la cual desemboca, a su vez, en una reformulación de la democracia libertaria. Y es que, como él mismo lo afirmó,

> ...en mi trabajo, la idea de autonomía aparece muy pronto, de hecho desde el comienzo, y no como idea "filosófica" o "epistemológica", sino como idea esencialmente política. Su origen es mi preocupación constante, con la cuestión revolucionaria, la cuestión de la autotransformación de la sociedad (DH, 413. Cf. FAF, 21).

1. La crítica del "capitalismo burocrático"

Para Castoriadis, la humanidad se transforma a sí misma en la historia, y por eso podemos asumir esta capacidad de autotransformación en el sentido de la autonomía, de la libertad, de la democracia. Esta perspectiva de fondo es la que le hizo optar, desde muy joven, por la militancia política revolucionaria. Durante la Segunda Guerra Mundial, en Grecia ingresa al Partido Comunista haciendo la experiencia de sus políticas chauvinistas y estalinistas, que lo llevarán hacia la oposición trotskista. A partir de 1945, ya en Francia, milita en el Partido Comunista Internacional, conformando con Claude Lefort, un año después, una tendencia que sostiene que la sociedad rusa debe ser comprendida como una nueva formación histórico-social, ni capitalista ni socialista, con la finalidad de luchar contra la burocracia. En 1948 esta tendencia rompe con el trotskismo oficial para fundar el grupo y la revista *Socialismo o Barbarie*, imponiéndose la tarea del análisis crítico de la sociedad contemporánea, la reelaboración de la teoría revolucionaria y el establecimiento de un nuevo tipo de relación con la clase obrera con vistas a la praxis revolucionaria [3]. Contexto en el que Castoriadis ahonda en la *cuestión rusa* como un nuevo régimen de explotación, toda vez que la posición efectiva de la

[3] Véase la "Presentación de la revista 'Socialisme ou barbarie'", en SB 1. Para un estudio detallado de las tensiones, los debates y las escisiones del grupo, hasta su disolución final, cf. Gottraux, Philippe. *"Socialisme ou Barbarie". Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*. France, Editions Payot Lausanne, 1997. En lo referente a la relación conflictiva entre Lefort y Castoriadis, se puede consultar a Molina, Esteban. "La experiencia de Socialismo y Barbarie", en el número titulado "Cornelius Castoriadis. La pluralidad de los imaginarios sociales de la modernidad", *Anthropos* (Barcelona) No. 198 (2003).

burocracia en las relaciones de producción hace de ella una clase explotadora, cuyo poder absoluto sobre el conjunto de la vida social es reforzado por el dominio de los medios de coerción. Como él mismo aclara,

> ...la posición de clase de la burocracia se apoya en —y está garantizada por— el monopolio de la utilización del aparato del Estado. En el Estado burocrático llega a un punto culminante el fenómeno que caracterizaba ya al imperialismo: la fusión, hasta desde un punto de vista personal, del poder económico y del poder político [4].

Estos tempranos análisis muestran que la *sociedad burocrática* no sólo no es *socialista*, sino que había que inscribirla en el marco más amplio de una teoría global sobre el *capitalismo burocrático*. Se trata de un nuevo régimen social donde la división fundamental ya no es tanto entre los poseedores de los medios productivos y los otros, como entre aquellos que dirigen y los que ejecutan. En medio de la modernización del capitalismo occidental se da de igual modo la burocratización de la sociedad que provoca, al mismo tiempo, la privatización de los individuos que se retiran a la esfera privada dejando la *cosa pública* a los expertos y especialistas. Luego él introducirá la distinción entre el *capitalismo burocrático total*, y hasta totalitario, y el *capitalismo burocrático fragmentado* más propio de los países industrializados occidentales. Pero en ambos casos ocurre un desplazamiento de la contradicción fundamental del capitalismo hacia

> ...la necesidad (para el capitalismo) de reducir a los trabajadores en simples ejecutantes, y su imposibilidad de funcionar si lo logra; su necesidad de realizar simultáneamente la participación y la exclusión de los trabajadores en lo relativo a la producción (CMR II, 49. Cf. SB I, 46).

Más allá de la esfera productiva, donde ocurre la *alienación de lo obrero*, ésta se manifiesta en todos los niveles de la sociedad, donde la gestión burocrática solicita la participación de los ejecutantes aunque prohibiéndoles toda iniciativa importante. Con todo, esto no lo puede realizar totalmente sin un hundimiento integral del sistema.

---

[4] SB I, 308. Más tarde agregará la fusión del "poder militar": "La *estratocracia* rusa es una creación original, un animal histórico nuevo" (DH, 217). Cf. DG.

En tanto que *racionalización* impuesta desde el exterior, la burocratización implica una transformación de los valores y significados que fundan la vida social, cada vez más reducidos a la *razón* capitalista de la máxima producción. Aquí tocamos la vertiente subjetiva del fenómeno, porque cada régimen social tiende a fabricar el tipo de personalidad humana que conviene a su propia reproducción. La alienación de los seres humanos en el trabajo será compensada por *la elevación del nivel de vida* y toda iniciativa será abandonada a la jerarquía burocrática. La "filosofía" de esta "pesadilla climatizada" se resume para Castoriadis en "la consumación por la consumación en la vida privada y la organización por la organización en la vida pública" (CMR II, 140s). Felizmente que la realización integral de este proceso de escisión entre dirigentes y ejecutantes en el conjunto de la vida social no deja de encontrar múltiples obstáculos, en especial la resistencia y protesta de los individuos y grupos en los distintos ámbitos de la sociedad, que también atraviesa el mismo aparato burocrático. No obstante, Castoriadis se ve obligado a reconocer la relativa *integración* del movimiento obrero y la desaparición constante de la actividad política del proletariado, lo que le induce a repensar el proyecto revolucionario en nuevos términos que abarquen otros actores e impliquen todos los aspectos de la vida humana. Escribe:

> El movimiento revolucionario debe aparecer por lo que es: un movimiento total concernido por todo lo que los hombres hacen y soportan en la sociedad, y ante todo en su vida cotidiana real (CMR II, 189).

2. El cuestionamiento de Marx y el marxismo

Junto con esta lectura del capitalismo moderno, Castoriadis se introduce en un camino que le conducirá desde una posición crítica marxista hacia la crítica interna y rigurosa de la concepción materialista de la historia, llegando a una ruptura neta con el marxismo en los años sesenta. Y no apenas por razones empíricas, pues algunas previsiones de Marx no se habían cumplido, como el acrecentamiento de la tasa de explotación o la pauperización de la población, también por motivo teóricos. Desde el punto de vista económico pone de relieve que esta teoría, que pretende descubrir las *contradicciones insuperables* del sistema a través de

leyes constantes de su devenir, se apoya en variables centrales que son indeterminadas. Es el caso del progreso técnico, y más todavía el de la tasa de explotación que depende de la lucha de los trabajadores con respecto al salario real y su evolución, que no es deducible *científicamente*. Detrás del enunciado de *leyes* económicas del capitalismo estaría el supuesto de la transformación completa de los obreros en valores de uso, es decir, en *cosas*, lo cual pone en evidencia la imposibilidad de este tipo de teoría económica que se basa en *leyes objetivas* según el modelo de las ciencias naturales. Por eso apunta que

> ...la idea filosófica de Marx: que el capitalismo consigue efectivamente enajenar y reificar completamente al proletariado, filosóficamente insostenible, tiene además consecuencias políticas inaceptables (SB I, 42).

Desde el punto de vista histórico y político, teniendo muy en cuenta el estalinismo y sus amplias repercusiones, llega a la conclusión de que la teoría marxista ha sufrido un proceso de ideologización. Pues si bien al comienzo animó un movimiento político revolucionario, y ésa es su *verdad histórica*, ella se ha convertido finalmente en

> ...una ideología en el sentido mismo que Marx daba a este término: un conjunto de ideas que se remite a una realidad no para esclarecerla y transformarla, sino para velarla y justificarla en el imaginario (IIS, 15).

De ahí que ya no sea una teoría revolucionaria viviente capaz de comprender y transformar la historia. Pero de manera más radical todavía, hay que rechazar la teoría de la historia marxista en tanto determinismo económico-técnico que, basada en una evolución socio-centrista, somete la historia entera a categorías que solamente tienen sentido para la sociedad capitalista desarrollada. Debajo de ello es posible encontrar una filosofía de la historia que es un *racionalismo objetivista*, en tanto que visión finalista y teleológica que se da de antemano la solución de todos los problemas que plantea:

> La "necesidad histórica" de la que habla (en el sentido que esta expresión ha tenido corrientemente, precisamente de un encadenamiento de hechos que conduce la historia hacia el progreso) no difiere en nada, hablando filosóficamente, de la Razón hegeliana.

> En los dos casos se trata de una alienación propiamente teológica del hombre. Una Providencia comunista, que habría arreglado la historia con vistas a producir nuestra libertad, no deja de ser una Providencia (IIS, 73).

Castoriadis sostiene que en el mismo Marx aparecen dos elementos que están en tensión e incluso contrapuestos entre sí: el elemento *crítico-revolucionario*, que tiene muy en cuenta que los seres humanos son los sujetos protagónicos de la historia, y el *teórico especulativo*. Lo que sucede es que el segundo va adquiriendo paulatinamente la primacía, haciendo del marxismo un sistema teórico cerrado y acabado, exterior y superior a la práctica, que queda reducida a simple *aplicación* (Cf. IIS, 76s; DH, 74s). Lo cual nada más es comprensible dentro del contexto cultural de la época de Marx, y mucho más de sus seguidores. De ahí, además, que la degeneración burocrática del movimiento comunista remita al resurgimiento de modelos organizativos capitalistas, como el partido leninista o la convicción de los bolcheviques de que el único sistema de producción eficaz y racional era el capitalista [5]. Por tanto, Castoriadis concluye que el marxismo como *racionalismo determinista* pertenece aún al *mundo heredado* y constituye un obstáculo para la vía revolucionaria, enfrentándose a la siguiente disyuntiva:

> Había que escoger entre permanecer marxistas y permanecer revolucionarios; entre la fidelidad a una doctrina que ya no anima desde hace largo tiempo una reflexión ni una acción, y la fidelidad al proyecto de una transformación radical de la sociedad.

Desde entonces, Castoriadis rompe definitivamente con el universo de pensamiento de Marx, lo que no le impide inspirarse en lo más valioso de su aporte, pronto ahogado por él mismo, como es el intento de reintroducir la teoría en la práctica histórica, tanto para interpretar el mundo como para transformarlo. Al respecto escribe que

> ...la política no es la concretización de un Saber absoluto, ni técnica, ni la voluntad ciega de no se sabe qué; pertenece a otro

[5] En otro sitio anota que "la construcción de esta máquina para apoderarse del poder del Estado testimonia el predominio del imaginario capitalista: todo acontece como si no se supiera organizar de otro modo. No se ha señalado lo bastante que Lenin inventa el taylorismo cuatro años antes que Taylor. El libro de Taylor es de 1906, *¿Qué hacer?* es de 1902-1903. Y Lenin habla en él de división rigurosa de tareas, con argumentos de pura eficacia instrumental..." (CB, 82).

dominio, el del hacer, y a ese modo específico del hacer que es la *praxis* [6].

3. La redefinición del socialismo

Este *disidente esencial*, como ha sido calificado por uno de sus comentaristas, no niega por negar, sino dentro de un movimiento de afirmación creadora. Hablando de Hannah Arendt dirá en una ocasión que

> ...es la experiencia del totalitarismo, y el hundimiento concomitante de la mirada liberal como también de la mirada marxista, la que ha conducido a Hannah Arendt a buscar un nuevo referente para pensar la política (DH, 201).

De modo semejante, la crítica del capitalismo burocrático y del movimiento obrero burocratizado, le impulsará a plantear una nueva alternativa a partir de los órganos autónomos de los trabajadores para repensar el proyecto socialista. Ello supone la socialización de las funciones de dirección, única forma de evitar la aparición de capas separadas de dirigentes, como la *autonomía del proletariado* que debe acceder a la conciencia socialista por medio de su propia experiencia. Al respecto subraya que "el contenido del socialismo es precisamente esta actividad creadora de las masas que ninguna teoría ha podido nunca ni podrá jamás anticipar" (EMO I, 171). De ahí la importancia fundamental que dará a la formulación de Marx cuando aseveraba que "la emancipación de los trabajadores será obra de los mismos trabajadores", tratando de sacar todas las consecuencias teóricas y prácticas. Teniendo muy presente que la alienación de los seres humanos ocurre en los diversos dominios de su actividad, asevera entonces que la transformación socialista no puede limitarse al poder y la producción, debe abarcar de arranque todos los aspectos de la vida social.

El socialismo tendrá que dar un nuevo sentido al trabajo y a la vida en general, comenzando por la actividad productiva:

> La autonomía no significa nada si no es *gestión obrera*, es decir determinación por los trabajadores organizados de la producción a la escala tanto de la empresa particular como de la industria y la economía en su conjunto (CS, 125).

[6] IIS, 20 y 103. Cf. "Marxismo-léninisme: la pulvérisation", en MI.

De manera que la gestión colectiva no se puede realizar sin un cambio en la forma y el contenido del trabajo, que deberá volverse comprensible y controlable, principalmente mediante una amplia información que es la condición de la democracia directa como poder de decidir por sí mismo con pleno conocimiento de lo que está en juego. Pensando en las empresas autogestionadas, Castoriadis se refiere a la *fábrica de planes* como un dispositivo técnico que facilitaría la planificación democrática, así como a la necesidad de la reunificación de las funciones de dirección y ejecución con una igualación de los salarios. Por lo demás, él está convencido de que la técnica capitalista no es *neutra* y que por consiguiente habría que acometer igualmente la transformación de la estructura tecnológica del trabajo, a fin de posibilitar una verdadera gestión colectiva. Para ello hay que tener muy en cuenta que

> ...esta democracia directa indica toda la extensión de la *descentralización* que la sociedad socialista será capaz de realizar. Pero, al mismo tiempo, tendrá que resolver el problema de la *integración* sin la cual la vida de una nación se hundiría de inmediato (CS, 120).

Así es como en la tradición consejista, de la que Antón Pannekoek fue una de sus figuras más sobresalientes, Castoriadis concibe la gestión colectiva de la vida social en y por el poder universal de los consejos de trabajadores. Contexto en el cual el poder de la sociedad se inscribe dentro de la red global de los consejos, de modo que el *Estado* deviene una empresa administrativa sometida a la Asamblea Central de los Consejos y del Gobierno de los Consejos, instituciones que son la emanación de los organismos de base y cuyos delegados son elegidos y revocables en cualquier momento [7]. Pues como él enfatiza, "decidir significa decidir uno mismo; decidir quién debe decidir ya no es más decidir" (CS, 118), dando a entender que la forma más completa de democracia es precisamente la democracia directa. Ante la emergencia siempre posible de tendencias burocráticas, es indispensable que la población en su conjunto ejerza el poder y quiera hacerlo, lo que plantea a su vez un problema de fondo: ¿Tendrán los seres humanos la capacidad de encargarse y resolver sus propios problemas? Aquí se manifiesta la cuestión de la autonomía que ya no lo abandonará

[7] La insurrección húngara de 1956 vino a confirmar y reforzar la ya larga tradición consejista que surge con la Comuna de Paris, si no antes. Cf. SB II, 185; CS, 367.

más, sobre todo porque desde el comienzo de los años sesenta Castoriadis considera que la perspectiva revolucionaria tiene que transformarse y ampliarse, asumiendo el problema global y multiforme de la sociedad que concierne a todas las categorías de individuos. En un contexto cada vez más adverso, marcado por la apatía de los trabajadores y la privatización de los individuos, aunque se originen nuevas formas de protesta social, a finales de 1965 él propone a los integrantes del grupo *Socialismo o Barbarie* dar término a la experiencia para dedicarse a repensar en profundidad la cuestión revolucionaria [8].

4. La autoinstitución de la sociedad

Habiendo tomado una distancia definitiva de la concepción materialista de la historia, Castoriadis se coloca una vez más, y nos coloca junto con él, ante las *encrucijadas del laberinto* humano. Pues superando la visión racionalista hegeliano-marxista, había que hacerse una nueva *idea* de la sociedad y de la historia, que es de donde brotará su gran libro sobre *La institución imaginaria de la sociedad*. En efecto, cuestionando el conjunto de categorías de la filosofía heredada, sostiene que la lógica y la ontología greco-occidentales, asentadas en un presupuesto *identitario* por el cual *ser* significa *ser (pre)determinado*, han ocultado la historia humana en tanto que *creación* y génesis ontológica incesante. Evitando la falsa alternativa entre un enfoque diacrónico y uno sincrónico, Castoriadis indica que *lo social-histórico*, que no es la adición indefinida de individuos o de redes intersubjetivas, ni su simple producto, es

> ...por un lado, estructuras dadas, instituciones y obras "materializadas" —que pueden ser materiales o no—; y por otro, *lo que* estructura, instituye, materializa... la unión y la tensión de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la historia hecha y de la historia que está haciéndose (IIS, 148).

---

[8] Cf. "La suspension de la publication de *S. ou B.*", en EMO II, 417. Juan Manuel Vera expresa que "la evolución de Castoriadis en los últimos veinte años de su vida no implica una desradicalización de su discurso sino una profundización en el proyecto de transformación social; es un discurso opuesto al que, en esos mismos años, emprendían los filósofos de la posmodernidad, entre ellos el antiguo miembro de SB Jean-Francois Lyotard, hacia una retirada de los discursos generales y la apelación a un saber disperso y fragmentario". *Castoriadis (1922-1997)*. Madrid, Ed. del Orto, 2001, pág. 26.

De tal modo que lo que instituye remite a un componente que excede toda determinación funcional y reenvía al *imaginario radical* como potencia de posición de significaciones, que está en acción en la psique individual, en tanto que *imaginación radical*, y en la sociedad instituyente en tanto que *imaginario social*. Y ésta última se halla en la raíz de las *significaciones imaginarias sociales*, mismas que proporcionan un sentido y una articulación coherente a la sociedad y al mundo, a las cosas y a los individuos.

Si bien la sociedad es autocreación que se despliega en la historia, sucede que por lo general no lo sabe ni lo hace conscientemente, instaurando su peculiar autoocultación alienante:

> En las sociedades heterónomas, es decir, en la inmensa mayoría de las sociedades que existieron hasta ahora —esto es, casi todas—, encontramos (institucionalmente establecida y sancionada) la representación de una fuente de la institución de la sociedad que está *fuera* de la sociedad: los dioses, Dios, los antepasados, las leyes de la Naturaleza, las leyes de la Razón, las leyes de la Historia. En otras palabras, encontramos la representación impuesta a los individuos de que la institución de la sociedad no depende de ellos, de que los individuos no pueden establecer ellos mismos su ley (DH, 315).

Como es lógico, estas significaciones imaginarias que producen la autoocultación y heteronomía humana tienden a impregnar el conjunto de la vida social, alcanzando una concreción en sus diversas instituciones. Ya que una vez establecidas, éstas se independizan, adquieren una inercia y lógica propias que van más allá de sus propias funciones y fines, terminando por hacer que la sociedad se ponga al servicio de las instituciones. Esto es particularmente relevante en el campo político, por lo cual

> ...una sociedad autónoma es inconcebible sin la destrucción del Estado como aparato burocrático separado de la sociedad y dominándola. Pero una sociedad autónoma tendrá también que gobernarse y legislar sobre sí misma (DH, 115).

Se entiende, por ende, que Castoriadis tematice *lo histórico-social* por motivos filosóficos, pero asimismo con la intención de elucidar la cuestión de la autotransformación social contemporánea. Sin descuidar el peso de lo ya instituido, que ciertamente es enorme, el proyecto de autonomía debe apuntar a la instauración de un nuevo modo de instituirse y a una nueva relación de los

individuos y de la sociedad con la institución. Por eso el problema de la revolución consiste, fundamentalmente, en lograr que la sociedad se reconozca como la fuente de su propia alteración creadora y que ella se instituya de manera explícita:

> El único contenido posible del proyecto revolucionario es la búsqueda de una sociedad que sea capaz de modificar en todo momento sus instituciones. La sociedad postrevolucionaria no será simplemente una sociedad autodirigida; será una sociedad que se autoinstituye explícitamente, y no de una vez para siempre, sino de modo continuo [9].

Dadas las ambigüedades terminológicas, y sobre todo las distorsiones históricas del *socialismo real*, Castoriadis prefiere hablar desde entonces del proyecto de una sociedad que se articula en torno a la idea de autonomía (*autos-nomos*: uno mismo-ley). O sea, que está regida por leyes que se da a sí misma, lo cual supone una mutación radical con respecto a todas las formas de heteronomía social-histórica. Sin embargo, ¿esto será verdaderamente posible?

5. El proyecto de autonomía

En una conversación con Castoriadis, en 1996, Octavio Paz afirmó que actualmente vivimos en una suerte de espacio vacío provocado por el gran fracaso histórico del liberalismo clásico, con su idea del progreso, y de las esperanzas del marxismo. Con todo, añadió que

> ...al respecto Castoriadis ha dicho algo que considero importante. Ha hablado de sociedades heterónomas y sociedades autónomas. Se trata de una idea en discusión, pero muy fecunda. Él desearía, pues (como yo, como todo el mundo), eso que llama una socie-

[9] SB I, 70. Andreas Calyvas le reprocha que "su noción de heteronomía subestima las funciones coercitivas del Estado liberal y del mercado capitalista y pasa por alto la violencia física organizada en el sentido más estricto del término, es decir, la violencia contra los cuerpos...". "Heteronomía, alienación, ideología. Cornelius Castoriadis y la cuestión de la dominación", en el Cuaderno dedicado a Castoriadis de *Archipiélago* No. 54 (2002), pág. 77. Puede ser que tenga algo de razón, pero como él argumenta, "la supresión de la heteronomía es tanto la supresión de la dominación de grupos sociales particulares sobre el conjunto de la sociedad, como la modificación de la relación de la sociedad instituida a su institución, la ruptura de la servidumbre de la sociedad con respecto a su institución" (CS, 23).

> dad autónoma, es decir, una sociedad fundada por ella misma y consciente de que la fundadora es ella misma, y no un agente externo, un dios, una idea... (II, 52).

Motivo por el cual la idea de autonomía no es una construcción racional ni la descripción de un hecho natural, es más bien el núcleo, o mejor aún, el *magma* de significaciones imaginarias sociales que son una creación histórica y se concretizan en disposiciones, actitudes, comportamientos individuales, interindiduales y colectivos. Inseparablemente ontológica y política, ella designa la apertura, el cuestionamiento de sí mismo ligado a la capacidad de la sociedad y de los individuos de cuestionar con lucidez las leyes, la institución y las significaciones de la sociedad. Por eso Castoriadis, en una conferencia-debate con Daniel Cohn-Bendit, en 1980, exclamó:

> Una política revolucionaria hoy en día es en primer lugar y ante todo el reconocimiento de la autonomía de las gentes, es decir, el reconocimiento de la misma sociedad como fuente última de creación institucional (EA, 50).

Ahora bien, esta nueva aproximación a la cuestión de la libertad, en tanto que libertad ante las instituciones sociales, nos remite a la resignificación que hace Castoriadis de la noción de *praxis*. Efectivamente,

> ...llamamos praxis a este hacer en el cual el otro o los otros son vistos como seres autónomos y considerados como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía... se podría decir que para la praxis la autonomía del otro o de los otros es a la vez el fin y el medio; la praxis es lo que apunta al desarrollo de la autonomía como fin y utiliza con este fin a la autonomía como medio.

Comienzo, fin, medio, la praxis no se reduce a la aplicación de un saber preestablecido, es un proceso creador cuyo objetivo es *lo nuevo* y donde elucidación y transformación de lo real progresan en un condicionamiento recíproco. Es una modalidad del hacer humano que, considerando a los otros como seres que pueden ser autónomos, intenta ayudarlos a devenir autónomos. Por eso el psicoanálisis, la pedagogía y la política, esas tres *profesiones imposibles* según la expresión de Freud, son eminentemente *práctico-poiéticas*, encaminadas al despliegue de la praxis como

auto-transformación. De modo especial la política revolucionaria que

> ...es una praxis que se da como objeto la organización y la orientación de la sociedad con vistas a la autonomía de todos y reconoce que ésta presupone una transformación radical de la sociedad que sólo será posible por el despliegue de la actividad autónoma de los hombres (IIS, 103 y 106).

Resulta así que

> ...la autonomía, y la *praxis*, no es un "dato" de la naturaleza humana. Ella emerge como creación social-histórica, más precisamente como creación de un proyecto que se encuentra en parte ya realizado (FAF, 62).

Como ya se mencionó, la institución de la sociedad tiende a encubrir el caos, el abismo sin fondo del que proviene, ocultando la *metacontingencia del sentido*, en tanto que las significaciones e instituciones que crea no poseen ningún *fundamento absoluto*. A la inversa, una sociedad autónoma se auto-instituye explícita y lúcidamente, sabiendo que ella misma pone sus instituciones y significaciones sin ninguna garantía extra-social. Y si bien en toda sociedad instituida existe un *infra-poder* implícito muy poderoso, requiere también de un poder explícito capaz de emitir *órdenes sancionables* a fin de asegurar el orden social. Castoriadis propone llamar *lo político* a este poder explícito, que no hay que confundir con el Estado, pues como dice, hasta las "sociedades sin Estado" no son "sociedades sin poder". Ello le da la oportunidad de redefinir *la política* como

> ...una actividad colectiva reflexiva y lúcida que apunta a la institución global de la sociedad... Así considerada, la política es un momento y una expresión del proyecto de autonomía; ella no acepta pasiva y ciegamente lo que ya está ahí, lo que ha sido instituido, sino que lo cuestiona (FP, 129s).

Si bien siempre ha existido *lo político*, no así *la política*, puesto que es una creación histórica que se remonta a la Grecia antigua y resurge en la modernidad occidental:

> La creación por los griego de la política y de la filosofía es la primera emergencia histórica del proyecto de autonomía colectiva e individual. Si queremos ser libres, debemos hacer nuestro

nomos. Si queremos ser libres, nadie debe decirnos lo que debemos pensar.

La política entonces no es simplemente el poder, es la praxis orientada a crear las instituciones que permitan a los individuos y a las colectividades una autorreflexividad y una participación cívica máximas. Por eso se ocupa de

> ...crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible su acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo el poder explícito existente en la sociedad (MM, 129 y 138).

Aquí la autonomía se muestra como un proyecto que busca la formación del poder instituyente y su explicitación reflexiva, lo cual implica la *reabsorción* de *lo* político por *la* política.

6. La creación de la democracia

La política de autonomía supone condiciones objetivas, como la configuración de instituciones que la hagan viable, pero más todavía de condiciones subjetivas, de sujetos individuales y colectivos que la lleven a cabo. En la psique individual, la autonomía consiste en el establecimiento de una relación activa entre consciente e inconsciente, entre lucidez e imaginación radical. En tal sentido, Castoriadis se atrevió a complementar la fórmula de Freíd: "donde estaba el ello, yo debo sobrevenir", con su opuesta simétrica: "donde estoy yo, el ello debe surgir", en tanto que *pozo sin fondo* de creatividad. A nivel colectivo la autonomía equivale a la creación de un ser humano capaz de reflexibilidad y de voluntad, a la existencia de un ciudadano activo y responsable. Por eso se interroga con insistencia: "¿Los humanos tienen la capacidad y sobre todo la voluntad de autogobernarse?... ¿Ellos quieren ser verdaderamente señores de sí mismos?". Es que plantear el problema de una nueva sociedad conlleva además el problema de una "creación cultural extraordinaria"[10]. Sin

[10] AE, 44s. Así refiere: "Asumirse como sujeto social e histórico en un proyecto de transformación que aquí también podría formularse: donde Nadie estaba, Nosotros debemos devenir, y quien todavía sabe que, no más que el Ello, no puede ser cuestión de eliminar o dominar a Nadie —el campo social-histórico— sino de instaurar otra relación de la colectividad con su destino" (CL, 64).

embargo, este proyecto político no es una construcción teórica abstracta suspendida en el aire, porque el proyecto de autonomía emerge en la historia en y por la creación de la democracia. Tiene, por ende, unas raíces muy profundas: "Grecia es el *locus* social-histórico donde se creó la democracia y la filosofía y donde, por consiguiente, están nuestros propios orígenes". Motivo por el cual precisa que

> ...cuando el *demos* instaura la democracia *hace* filosofía: plantea la cuestión del origen y del fundamento de la ley. Y así abre un espacio público, social e histórico de pensamiento, en el que hay filósofos que durante mucho tiempo (hasta Sócrates) continúan siendo *ciudadanos*. Y fue después del fracaso de la democracia, de la democracia ateniense, cuando Platón elabora por primera vez una "filosofía política" que está por entero fundada en el desconocimiento y la ocultación de la creatividad histórica de la colectividad [11].

Si la política apunta a la autoinstitución global de la sociedad, la democracia es el régimen que la hace factible en la historia. Castoriadis se compenetra por ello con la democracia de Atenas entre los siglos VIII y V, aunque no como un *modelo* a copiar sino como un *germen* inspirador. Ya que en esta *polis* la comunidad de ciudadanos se proclama soberana y se rige por sus propias leyes, afirmando la igualdad política de todos los hombres libres. Es verdad que se excluye al mismo tiempo a las mujeres, los extranjeros y esclavos, lo que nos resulta hoy inaceptable, pero no por principio. De cualquier manera, la igualdad de los ciudadanos no se agota en una igualdad ante la ley, por cuanto ella exige una participación generalizada en los asuntos públicos, alentada por reglas formales y por el *ethos* de la ciudad. Esta participación se materializa en la asamblea del pueblo, en la *ecclesia*, que es el cuerpo soberano que legisla y gobierna, así como en los tribunales donde los miembros de los jurados son designados por sorteo. En esta democracia directa el pueblo aparece por oposición a los *representantes*, pues

> ...desde el momento en que hay "representantes" permanentes, la autoridad, la actividad y la iniciativa política son arrebatadas al cuerpo de los ciudadanos para ser asumidas por el cuerpo

[11] DH, 263 y 253. "La creación política griega es esencialmente la democracia —acota—, la cual es objeto del odio inextinguible de Platón", MI, 190. Cf. PP.

restringido de los "representantes", quienes las emplean a fin de consolidar su propia posición.

Igualmente, el pueblo está en oposición a los *expertos*, ya que

> ...la idea dominante de que existen "expertos" en política, es decir, especialistas en cosas universales y técnicos de la totalidad, vuelve irrisoria la idea misma de democracia.

La sabiduría política compete a la comunidad política que, además, está contrapuesta al *Estado* en tanto que institución distinta y separada del cuerpo de los ciudadanos. Esta idea hubiera sido incomprensible para ellos, porque en griego antiguo ni siquiera existe la palabra *Estado* (DH, 288-291). Por otro lado, el hecho de que la *ecclesia* decida acerca de las cuestiones gubernamentales de importancia asegura el control del cuerpo político sobre los magistrados elegidos por sorteo o rotación, así como el revocar sus poderes en todo momento.

Pero antes de las decisiones últimas de la *ecclesia* se encuentra la discusión libre, el intercambio de la palabra, la interrogación sin fin sobre los asuntos de interés para todos los ciudadanos, puesto que la política no es una ciencia o *episteme*, ella atañe más bien a la *doxa*, a la confrontación de las opiniones y a la formación de una opinión común. De ahí la importancia de la invención de un *espacio público*, del *ágora*, que por definición pertenece a todos y es una dimensión básica de la *paideia* en tanto que educación continua e integral en y para la participación política responsable. Mucho más cuando "en una democracia el pueblo *puede* hacer cualquier cosa y debe saber que *no debe* hacer cualquier cosa", pues ello le puede conducir a la *hybris* o desmesura, como de hecho sucedió en la caída de Atenas. Es que la democracia es el régimen de la autolimitación, pero asimismo de la libertad, del riesgo histórico. Por eso se implantó un procedimiento mediante el cual un ciudadano cualquiera podía hacer una acusación de ilegalidad contra una decisión ya tomada: "el *demos* apelaba pues al *demos* contra sí mismo". Estaba además la tragedia, que se encargaba de recordar que el ser es caos, que el caos se presenta para el ser humano como ausencia de orden, pero que el caos también se halla dentro del ser humano mismo como *hybris*. Razón por la cual la concepción sustantiva de la democracia se manifiesta netamente en la *Oración fúnebre* de Pericles, cuando asevera que

> ...el objeto de la institución de la *polis* es la creación de un ser humano, el ciudadano ateniense, que existe y que vive en la unidad y por la unidad de estos tres elementos: el amor y la práctica de la belleza, el amor y la práctica de la sabiduría, el cuidado y la responsabilidad del bien público, de la colectividad, de la *polis* (DH, 296-305).

7. La autonomía democrática

Lejos de quedarse fijado nostálgicamente en este precedente histórico tan significativo, a Castoriadis le sirve para reinsertar al movimiento obrero, del cual había partido su reflexión, dentro de una herencia y una larga tradición. Así, el proyecto de autonomía democrática aparece como una creación permanente que, habiendo nacido en la antigua Grecia, es retomado en la modernidad occidental por el movimiento intelectual y político que culmina en la Ilustración y la Revolución Francesa. De tal forma que

> ...la grandeza y la originalidad de la Revolución francesa se hallan, a mi juicio, justamente en aquello que se le reprocha tan a menudo: que tiende a cuestionar, por derecho, la totalidad de la institución existente de la sociedad (MM, 156).

Sólo que la historia no se detiene ahí porque, desde el comienzo del siglo XIX, el proyecto emancipatorio es prolongado por el movimiento obrero que extiende su significación y alcance democrático mediante la idea de la *República social*:

> La crítica del orden instituido y la reivindicación democrática atacan no sólo al régimen "político" en el sentido estrecho, sino también a la organización económica, a la educación o a la familia (CS, 28).

Este proceso de ensanchamiento y profundización del proyecto histórico de autonomía, que ha marcado a los dos últimos siglos, llega hasta nosotros a través de los *nuevos movimientos sociales*. Ya que si bien el movimiento obrero cuestionó el conjunto de la organización social, dejó en la sombra aspectos decisivos de la autoridad y la dominación que ahora son afrontados por los movimientos de mujeres, de jóvenes o de las minorías étnico-culturales, en otras esferas de la vida social.

> Lo que el movimiento ecológico ha cuestionado, por su lado, es la otra dimensión: el esquema y la estructura de las necesidades, el modo de vida... el movimiento ecológico apareció como uno de los movimientos que tienden hacia la autonomía de la sociedad [12].

La genealogía de esta rica experiencia muestra que se ha ido produciendo una radicalización de la problemática democrática, que es la que unifica concretamente a los diversos movimientos emancipadores, o al menos es la interpretación que puede conferir una unidad a esta constelación de luchas y demandas sociales. Y

> ...cada vez que en la historia moderna una colectividad política entró en un proceso de autoconstitución y de autoactividad radicales, la democracia directa fue redescubierta o reinventada: consejos comunales (*town meeting*) durante la Revolución Norteamericana, *secciones* durante la Revolución Francesa, Comuna de París, consejos obreros o soviets en su forma inicial (DH, 288).

De modo que la tradición del proyecto de autonomía se confunde con la de la democracia, en una historia un tanto intermitente pero que siempre se refiere a la comunidad política de los seres humanos libres e iguales. Dos valores centrales que no deben estar meramente en las *interioridades* subjetivas, ni confinados en un espacio particular, sino que deben desplegarse de manera concreta en la efectividad histórica. En contra del recurrente planteo liberal, para Castoriadis estos valores no se hallan en oposición porque son inseparables y complementarios, al punto de decir que "sólo los hombres iguales pueden ser libres y sólo los hombres libres pueden ser iguales". Como la idea de una sociedad sin ningún poder es una ficción incoherente, la cuestión de la libertad tiene que ver con la igual participación de todos en el poder:

> La libertad en una sociedad autónoma se expresa por estas dos leyes fundamentales: no hay ejecución sin la participación igualitaria en la toma de decisión. No hay ley sin la participación igualitaria en la posición de la ley. Una colectividad autónoma tiene por divisa: *nosotros somos aquellos que tenemos por ley el darnos nuestras propias leyes* (CS, 18-26. Cf. DH, 318s).

---

[12] EA, 36-39. Resulta que "la problemática humana hoy supera infinitamente todas las transformaciones 'económicas' o estrechamente 'políticas'... Estos movimientos expresan precisamente el rechazo de la dominación en todos los dominios, la búsqueda de la autonomía" (DH, 25).

Perspectiva desde la cual se torna imposible cualquier dominación de un grupo particular, y por ello en asociación con la libertad y la igualdad aparece el valor de la justicia. Pero no como una sustancia definida de una vez por todas, porque nunca habrá una *transparencia* social completa, sino como la expresión de una interrogación abierta y sin fin:

> Una sociedad justa no es una sociedad que ha adoptado, de una vez por todas, leyes justas. Una sociedad justa es una sociedad donde la cuestión de la justicia permanece constantemente abierta. Dicho de otra manera, donde siempre hay la posibilidad socialmente efectiva de interrogación sobre la ley y el fundamento de la ley (CS, 41).

Y esta posición, digámoslo de paso, se halla en plena afinidad con su noción de verdad, que no es la posesión segura de una certeza o la correspondencia con alguna cosa, pues "la verdad es el movimiento de ruptura de una clausura después de otra" (MI, 180).

Ahora bien, la justicia es una significación política que no es posible reducir a una acepción estrechamente política de la democracia, puesto que para Castoriadis, a diferencia de Hannah Arendt, la *cuestión social* es eminentemente una *cuestión política*, y viceversa. Por eso la democracia no se puede contentar con unas simples transformaciones jurídico-políticas, constitucionales o *formales*, ya que ante todo tiene que ver con las condiciones concretas del ejercicio de la ciudadanía democrática. Es que la autonomía implica el rechazo de todo límite exterior, de toda autoridad trascendente para poder actuar con libertad. Aun así, frente a esta apertura radical de posibles, que incluye la posibilidad del abismo, "una sociedad autónoma no conoce otra limitación que la autolimitación". Por tanto habrá de favorecer la actividad instituyente, introduciendo al mismo tiempo la máxima capacidad de reflexividad por medio de las instituciones y de una *paideia* pertinentes. Porque se quiere la autonomía para poder hacer cosas, ¿pero qué cosas? Lo cual se relaciona con los valores sustantivos que orientan la acción y que, en definitiva, tienen que ver con colocar al ser humano como última finalidad:

> Hay que terminar con las "transformaciones del mundo" y las obras exteriores y hay que considerar como finalidad esencial nuestra propia transformación. Podemos encarar la posibilidad de una sociedad que no tenga como finalidad la construcción de

pirámides, ni la adoración de Dios, ni el dominio y la posesión de la naturaleza, sino que tenga como finalidad el ser humano mismo (ciertamente en el sentido en el que dije antes que el ser humano no sería humano si no fuera más que humano).

Ahí los diversos movimientos emancipadores, como herencia viviente, pueden servir de fuente inspiradora, así como el *germen* griego que apuntaba a "la creación de seres humanos que viven con la belleza, que viven con la sabiduría y que aman el bien común" (DH, 259 y 306).

8. La democracia libertaria

A estas alturas ya debería quedar claro que el proyecto de autonomía se concretiza en el régimen social y político que quisiéramos denominar como una *democracia libertaria*, aunque sin evocar la corriente anarquista, porque no se trata justamente de prescindir de las instituciones, del poder o de la ley. No es seguro que Castoriadis hubiera aceptado este apelativo de *libertario*, sin embargo no cabe duda de que su democracia radical participativa apunta a instaurar instituciones, normas o leyes, que propicien el poder creador de la autodeterminación de una comunidad *libre-igualitaria*, vale decir, la emancipación humana. En los años cincuenta, como ya se señaló, Castoriadis piensa en la gestión colectiva de la vida social por medio de la organización socio-política consejista, en tanto que formas de autogestión y autogobierno desde lo local hasta lo global. Él mantendrá este punto de vista fundamental de una eficiencia democrática directa, con la salvedad de que ya no se referirá únicamente al protagonismo de los trabajadores, sino que el portador de este proyecto será el conjunto de la población:

> En un proyecto de autonomía y democracia, es la gran mayoría de los hombres y mujeres que viven en la sociedad quienes son la fuente de la creación, el depositario principal del imaginario instituyente y que deben devenir los sujetos activos de la política explícita (MM, 105).

Ahora bien, a finales de los años ochenta formula importantes precisiones, distinguiendo entre tres esferas de la vida social donde se juegan las relaciones entre los individuos y la colectividad, entre ellos y con su institución política: "La esfera privada, *oikós*;

la esfera público/privada, *ágora*; la esfera pública/pública, que en el caso de una sociedad democrática llamaré por brevedad *ecclesia*". Aunque este enfoque tripartito puede servir para el análisis de cualquier sociedad, Castoriadis considera que la distinción, despliegue y articulación de estas esferas se dio por primera vez en la *polis* griega. Sobre todo porque allí, sin descuidar la independencia de las otras esferas, se manifestó la publicidad de una *ecclesia* verdaderamente compartida por todos y cada uno de los ciudadanos, que es donde se encuentra el "núcleo de la democracia":

> El devenir efectivamente público de la esfera pública/pública implica que los poderes legislativo, judicial y gubernamental pertenecen efectivamente al pueblo y son ejercidos por él (FAF, 62-65).

Por contraste con esta situación, el totalitarismo es caracterizado como el intento de unificar a la fuerza estas tres esferas, y por la privatización integral de la esfera pública/pública. Sin pretender presentar una tipología general de los regímenes políticos, tal vez lo más interesante sea su manera de visualizar la emergencia y el desarrollo del Estado, ya sea del *despotismo oriental*, de la monarquía absoluta o del Estado moderno. Perspectiva desde la cual subraya que si bien nuestras *democracias* contemporáneas pretenden limitar al máximo o disminuir al mínimo la esfera pública/pública, en realidad son sociedades profundamente estatistas. Con todo, lo más importante estriba en que

> ...las oligarquías liberales contemporáneas comparten con los regímenes totalitarios, el despotismo asiático y las monarquías absolutas este trazo decisivo: la esfera pública/pública es de hecho, en su mayor parte, *privada*.

No ciertamente en términos jurídicos, pero sí en los hechos, porque lo esencial de los asuntos públicos es siempre el asunto privado de los diversos grupos o clanes que comparten el poder efectivo y deciden tras bambalinas. Mientras que

> ...la primera condición de existencia de una sociedad autónoma —de una sociedad democrática— es que la esfera pública/pública se vuelva *efectivamente* pública, se vuelva una *ecclesia* y no el objeto de apropiación privada por grupos particulares.

Lo que remite, a su vez, al problema de la *representación*, que para Castoriadis es un tipo de alienación pues supone la transferencia de la soberanía de los *representados* a los *representantes*. Y como la política tiene que ver con el poder, la división del trabajo en política significa la división entre gobernantes y gobernados, entre dominantes y dominados. Por eso insiste en que

> ...una democracia aceptará evidentemente una división de *tareas* políticas, no una división del *trabajo* político, es decir la división fija y estable de la sociedad política entre dirigentes y ejecutantes, la existencia de una categoría de individuos cuyo rol, profesión, *interés* es el de dirigir a los otros.

En consecuencia, esto le lleva al cuestionamiento de los partidos políticos, pues como señala,

> ...hablamos desde hace cuarenta años del partido/Estado en los países totalitarios. Cierto, la situación es sensiblemente diferente en los regímenes liberales. ¿Pero quién reflexiona el hecho de que el lugar *efectivo del poder*, para las decisiones que verdaderamente importan, en los regímenes liberales, son los partidos? Las constituciones comunistas que afirmaban "el rol dirigente del partido" eran, en este punto, más sinceras. ¿Y por qué la filosofía política borra la naturaleza esencialmente burocrática de los partidos políticos modernos e ignora que el poder es ejercido ahí por una estructura jerárquica autocooptada? (FAF, 64-67. Cf. FP, 156-161).

En una democracia libertaria hay que garantizar, dentro de ciertos límites legales, el libre desenvolvimiento del *oikós* y del *ágora*, instituyendo una articulación siempre en proceso de reelaboración. Pero la esfera pública/pública no se define nada más por relación a los individuos y la sociedad civil, que debe *proteger*, ya que es la instancia donde son discutidas y decididas las obras y empresas que conciernen y comprometen a la entera colectividad, y que no puede ni debe dejar a la iniciativa privada o pública/privada. Por otro lado, como lo enfatiza Castoriadis, "ahí donde hay capitalismo, no hay verdadero mercado, y ahí donde hay mercado, no puede haber capitalismo". Motivo por el cual una sociedad autónoma instaurará un verdadero mercado definido por la soberanía de los consumidores que decidirán, democráticamente, acerca de la asignación global de los recursos:

No es concebible que instituya el autogobierno de las colectividades en todos los niveles de la vida social y que la excluya en las colectividades de producción (FAF, 70-72. Cf. FP, 174s).

Además, Castoriadis se opone de manera tajante a una concepción meramente *procedimental* de la democracia, originada en la crisis de los significados imaginarios que atañen a las finalidades de la vida colectiva. Como él aclara,

...la "filosofía política" contemporánea —como todo el núcleo que pasa por ciencia económica— está fundada sobre esta ficción incoherente de un individuo-sustancia, bien definido en sus determinaciones esenciales fuera o antes de toda sociedad. Es sobre este absurdo que se apoyan necesariamente tanto la idea de la democracia como simple "procedimiento" como el pseudo-"individualismo" contemporáneo (MI, 222).

Pero el ser humano fuera de la sociedad no es nada, no puede existir ni física ni psicológicamente, y es justo en esa historia social donde ha surgido el proyecto de autonomía, no en tanto que *sociedad perfecta*, sino como la aspiración a una sociedad tan libre y justa como sea posible. Se ha objetado que esta visión conduce a una concepción sustantiva de la felicidad de los ciudadanos que de modo fatal desembocaría en el totalitarismo, a lo que responde que el objetivo de la política no es la felicidad, que es un asunto más bien privado, cuanto la libertad:

La libertad efectiva (no hablo aquí de la libertad "filosófica") es lo que llamo autonomía. La autonomía de la colectividad, que sólo se puede realizar a través de la autoinstitución y autogobierno explícitos, es inconcebible sin la autonomía efectiva de los individuos que la componen.

De ahí que la igual posibilidad efectiva de participación política de los ciudadanos en el poder requiera de la concesión efectiva a todos de las condiciones que la hacen factible, y en primer lugar de la *paideia* como *punto arquimédico* para la formación del auténtico ciudadano que, como lo decía maravillosamente Aristóteles, es "aquel que es capaz de gobernar y de ser gobernado". Y como ninguna sociedad puede existir sin una definición de los valores sustantivos compartidos, de los bienes sociales comunes,

...la democracia como régimen es, al mismo tiempo, el régimen que intenta realizar, tanto como se pueda, la autonomía indi-

vidual y colectiva, y el bien común tal como es concebido por la colectividad concernida [13].

9. El conformismo generalizado

Castoriadis, atento lector de la historia de Occidente en clave de la lucha que se da entre heteronomía y autonomía, advierte el contexto problemático que en el presente obstaculiza la realización del proyecto de autonomía y de democracia libertaria. Ya en sus análisis sobre el *capitalismo burocrático* había puesto de manifiesto que esta *modernización* estaba provocando un proceso de despolitización de las gentes, una apatía de los ciudadanos y la privatización de los individuos. Tendencias que se han acentuado en los últimos decenios, lo que le induce a establecer una nueva periodización de la modernidad en tres grandes momentos. La primera fase corresponde a la *emergencia de Occidente* que va del siglo XII al XVIII, en la cual ocurre un renacimiento del proyecto de autonomía después de un eclipse de quince siglos. Luego viene la *época crítica moderna*, que se extiende aproximadamente de 1750 a 1950, caracterizada por la lucha, aunque también por la mutua contaminación, de dos significaciones imaginarias: la autonomía y la expansión ilimitada del *dominio racional*, que tienen una convivencia ambigua bajo *el techo común de la Razón*. Finalmente sucede la entrada de las sociedades occidentales en *el retiro en el conformismo*, preparado por "las dos guerras mundiales, la emergencia del totalitarismo, el hundimiento del movimiento obrero... la decadencia del la mitología del Progreso" (MM, 16-19).

En el mundo moderno se da entonces la *coexistencia conflictiva* de dos significaciones imaginarias sociales nucleares: el proyecto de autonomía, la lucha por la emancipación del ser humano, y el proyecto demencial del capitalismo con su "expansión ilimitada de un pseudo-dominio pseudo-racional", que desde hace tiempo ha cesado de corresponder solamente a las fuerzas productivas

[13] MI, 226 y 240. Cf. Kalyvas, Andreas, "La politique de l'autonomie et le défi de la déliberation: Castoriadis contre Habermas", en *Les temps modernes*, No. 609 (2000). Ahí concluye que espera "haber mostrado no solamente que la potencia crítica de la aproximación de Castoriadis puede ayudar a denunciar los impases y límites inherentes a los modelos de la democracia comunicativa, sino haber establecido como él rearticula la fuerza creadora popular del poder imaginario social instituyente de la multitud y las estrategias democráticas del poder" (pág. 102).

para convertirse en un proyecto global. De ahí el imperialismo como su expresión a la escala del planeta o el totalitarismo en tanto que punto extremo de ese proyecto de dominación, así como la "fantástica autonomización" de la tecno-ciencia que nutre la ilusión de omnipotencia (cf. MI, 90; CL, 221-248).

Todo lo cual ha conducido a una paulatina ruptura del *equilibrio inestable* entre esas dos significaciones imaginarias:

> El período presente es así bien definible como el retiro general en el conformismo. Conformismo que se encuentra típicamente materializado cuando centenas de millones de telespectadores sobre toda la superficie del globo absorben cotidianamente las mismas nimiedades, pero también cuando los "teóricos" van repitiendo que no se puede "quebrar la clausura de la metafísica greco-occidental" (MM, 23).

Este *eclipse* prolongado del proyecto de autonomía muestra la gravedad de la situación porque, como señala Castoriadis, una cosa es un capitalismo con oposición y otra muy distinta un despliegue capitalista sin resistencia ni conflictos sociales y políticos fuertes, que incluso puede llevarlo a su propia descomposición. Y en efecto, se va produciendo una crisis general de las instituciones sociales donde se pierde el sentido del trabajo, de la política, de las relaciones familiares, de la educación:

> Lo que está precisamente en crisis hoy día es la *sociedad como tal* para el hombre contemporáneo. Paradójicamente asistimos, al mismo tiempo que a una hiper o super-socialización (factual y externa) de la vida y las actividades humanas, a un "rechazo" de la vida social, de los otros, de la necesidad de la institución, etc... El hombre contemporáneo se comporta como si la existencia en sociedad fuese una odiosa carga que sólo una fastidiosa fatalidad le impide evitar (MI, 22).

Así es como la población se sumerge en la apatía y la privatización, abandonando el dominio público a las oligarquías burocráticas, empresariales y financieras:

> Un nuevo tipo antropológico de individuo emerge, definido por la avidez, la frustración, el *conformismo generalizado* (lo que en la esfera de la cultura se llama pomposamente el postmodernismo).

Es que pareciera que el capitalismo hubiese logrado fabricar el tipo de individuo que le conviene:

> Perpetuamente distraído, zapeando de un "goce" a otro, sin memoria y sin proyecto, listo a responder a todas las solicitudes de una máquina económica que cada vez destruye más la biosfera del planeta para producir las ilusiones llamadas mercancías (FAF, 75).

En el fondo, la descomposición se nota sobre todo en la desaparición de las significaciones, en la evaporación casi completa de los valores y del sentido de la existencia, que en último término resulta altamente amenazante para la supervivencia del mismo sistema.

Desde el punto de vista político, el *ascenso de la insignificancia* se hace patente en la disolución del conflicto social, político e ideológico, y en la decadencia de la creación espiritual, pues el mundo occidental cesa de meterse verdaderamente en cuestión, dando paso a una nueva forma de heteronomía que consiste en pensar y actuar según la institución y el medio social lo imponen. Al respecto indica que

> ...lo que hay es una especie de Niágara histórico; no hay conspiración, pero todo conspira en el sentido de que todo respira a la vez, todo respira en la misma dirección: la corrupción que se ha vuelto sistémica; la autonomización de la evolución de la tecnociencia, que nadie controla; naturalmente, el mercado, la tendencia de la economía, el hecho de que nadie se preocupe de saber si lo que se produce sirve para algo sino únicamente si es vendible, o incluso ni siquiera eso, porque si se produce algo se hará que sea vendible por medio de la publicidad [14].

Esto se expresa igualmente en el sentimiento compartido de la falta de un *proyecto histórico*, en la fragmentación de los sujetos sociales y políticos, así como en la carencia de un proyecto global alternativo. En cuanto al régimen político actual, Castoriadis reconoce que

> ...estos regímenes de oligarquía liberal representan el compromiso alcanzado por nuestras sociedades entre el capitalismo propiamente dicho y las luchas emancipadoras que han intentado transformarlo o liberalizarlo; compromiso que garantiza, no se niega,

[14] II, 40s. Como anota Fabio Ciaramelli, "la alternativa 'socialismo o barbarie' —retraducida en estos términos: sociedad autónoma o sociedad cerrada y desgarrándose sin crear nada nuevo— permanece una *alternativa*". "Le cercle de la création", en "Pour une philosophie militante de la démocratie", *op. cit.*, pág. 103.

no solamente libertades, sino ciertas posibilidades para ciertos miembros de las categorías dominadas (MI, 123. Cf. DH, 88).

Sin embargo, ello no le impide constatar que las pretendidas *democracias* occidentales son en realidad oligarquías liberales pseudo-representativas, que corresponden a una democracia vaciada de su sustancia por la oligarquización de la política, su confiscación en provecho de grupos particulares y en detrimento del cuerpo político. Agrega por ello que

> ...una de las múltiples razones por las cuales es risible hablar de "democracia" en las sociedades occidentales de hoy día es que la esfera "pública" es ahí de hecho privada, y esto tanto en Francia como en los Estados Unidos o en Inglaterra (FP, 152. Cf. DH, 108).

Por lo demás, todo esto viene acompañado por una constante *des-educación* política de los ciudadanos que los disuade de participar en los asuntos públicos para dejarlos en manos de los expertos. En tal sentido, Castoriadis comenta que se ha proclamado el triunfo de la democracia como el triunfo del *individualismo*, pero este *individualismo* no puede ser una forma vacía donde los individuos *hacen lo que quieren*, así como la *democracia* no puede ser simplemente procedimental:

> Los "procedimientos" son cada vez llenados por el carácter oligárquico de la estructura social contemporánea, como la forma "individualista" es llenada por el imaginario social dominante, imaginario capitalista de la expansión ilimitada de la producción y el consumo (MI, 204).

10. Un proyecto político para hoy

El cuadro que pinta Castoriadis de la crisis civilizatoria de Occidente no resulta muy alentador, es más bien devastador, porque todo lleva a pensar que se está pasando por una *fase de inhibición*, por un momento de *impotencia creadora*. No obstante, él estima que esas sociedades no están muertas y que la exigencia democrática libertaria continúa trabajándolas, aunque sea subterráneamente:

> Así como la evolución actual de la cultura está relacionada con la inercia y pasividad social y política que caracteriza nuestro

mundo, así el renacer de su vitalidad, si tiene que suceder, será inseparable de un gran movimiento socio-histórico, que reactivará la democracia y al mismo tiempo le dará la forma y los contenidos que el proyecto de autonomía exige (MI, 205).

No en vano se es heredero de una larga tradición democrática y revolucionaria que se remonta hasta el germen griego, pero que a su vez es recreada en la modernidad con sus propios aportes:

Un cuestionamiento mucho más radical, una universalización hasta cierto punto efectiva, no porque esté realizada, sino porque está planteada explícitamente como exigencia. Mi conclusión es que hay que ir más lejos que los griegos y que los modernos. Nuestro problema es instaurar una verdadera democracia en las condiciones contemporáneas.

Es que ahora se quiere una democracia para todos, lo cual obliga a que esta universalización no permanezca formal e incompleta, sino que se convierta en una universalidad sustantiva:

Esto sólo puede ser hecho poniendo en su sitio a los "disfrutes", demoliendo la importancia desmesurada que ha tomado la economía en la sociedad moderna y ensayando la creación de un nuevo ethos, un ethos centralmente ligado a la mortalidad esencial del hombre [15].

Estamos aquí, pues, ante una interpretación posible de la historia humana, pero además frente a un desafío y una elección que implica relanzar el proyecto de autonomía democrática en nuestras actuales circunstancias.

Esta interpretación condensa las múltiples experiencias y aspiraciones de los movimientos efectivos hacia la autonomía, del pasado y del presente, dentro de la elaboración de un proyecto político global. Afirma por ello que

---

[15] MI, 174. También expresa en el mismo libro que "un ser —individuo o sociedad— no puede ser autónomo si no ha aceptado su mortalidad. Una verdadera democracia —no una 'democracia' simplemente procedimental—, una sociedad autorreflexiva, y que se autoinstituye, que siempre puede cuestionar sus instituciones y sus significaciones, vive precisamente en la prueba de la mortalidad virtual de toda significación instituida. Sólo a partir de ahí puede crear y, llegado el caso, instaurar 'monumentos imperecederos': imperecederos en tanto que demostración, para todos los hombres del futuro, de la posibilidad de crear la significación habitando al borde del Abismo" (MI, 65s).

> ...debemos atrevernos a querer un futuro, no *cualquier* futuro, no un programa detenido, sino ese desarrollo siempre imprevisible y siempre creador, en cuya formacion podemos participar a través del trabajo y de la lucha, a favor de la creación y contra aquello que pueda obstaculizarla (FP, 144).

Como ya puede suponerse, los obstáculos que aparecen son colosales, aun así, eso no le impide abrir el horizonte señalando las tareas que nos quedan por delante, puesto que la humanidad puede hacer algo mejor:

> No veo cómo una sociedad autónoma, una sociedad libre podría instituirse sin un verdadero devenir público de la esfera pública/pública, una reapropiación del poder por la colectividad, la abolición de la división del trabajo político, la circulación sin trabas de la información política pertinente, la abolición de la burocracia, la descentralización más extrema de las decisiones, el principio: no ejecución de las decisiones sin la participación en la toma de las decisiones, la soberanía de los consumidores, el autogobierno de los productores acompañado de una participación universal en las decisiones que comprometen a la totalidad, y de una autolimitación de la cual he esbozado más arriba ciertos rasgos importantes (FAF, 74).

En la lógica de Castoriadis habría que marginar a los partidos políticos, estableciendo una red horizontal y vertical de formas de autogestión y autogobierno hasta llegar a la escala planetaria, ya que con frecuencia son los modos de la representatividad los que frenan la participación ciudadana en la toma de decisiones. Dentro de esta dinámica de la constitución de órganos colectivos autónomos y democráticos, que están por inventarse históricamente, habría que apuntar a la reapropiación de la economía por la política democrática. Pues

> ...la democracia supone la igualdad en el reparto del poder y en las posibilidades de participación en el proceso de toma de decisión política. Esto es naturalmente imposible cuando los individuos, grupos o burocracias empresariales controlan los centros de un enorme poder económico que, particularmente en las condiciones modernas, se traduce inmediatamente en poder político [16].

[16] FP, 142. Y esto se torna urgente porque con la globalización neolibeal "las firmas transnacionales, la especulación financiera y hasta las mafias, en el sentido estricto del término, saquean el planeta, únicamente guiadas por la visión a corto plazo de sus beneficios" (FP, 91s).

Más profundamente, y puesto que una sociedad autónoma sólo puede instaurarse por la actividad autónoma de la colectividad, habrá que cuestionar los valores y las significaciones vigentes. Pues

> ...ella presupone que la pasión por la democracia y por la libertad, por los asuntos comunes, tome el lugar de la distracción, del cinismo, del conformismo, de la carrera consumista. En resumen: presupone, entre otras cosas, que lo "económico" cese de ser el valor dominante o exclusivo.

A lo cual añade: "El 'precio a pagar' por la libertad es la destrucción de lo económico como valor central y, de hecho, *único*" [17]. Todo ello nos conduce a la institución más radical y central de una democracia libertaria, a la *paideia* o educación integral por y para la autonomía, ya que "un hombre democrático no es cualquier individuo":

> En la política la principal educación consiste en la participación activa en la cosa pública, lo cual implica una transformación de las instituciones que incite a esa participación y la vuelva posible, mientras que las instituciones actuales repelen, alejan y distancian a las gentes de participar en los asuntos públicos. Pero eso no basta. Es necesario que las gentes sean educadas, y sean educadas para el gobierno de la sociedad. Es necesario que sean educadas en la cosa pública. Pues bien: si usted toma la educación actual, no tiene estrictamente nada que ver con eso (II, 25s. Cf. MI, 72).

Se requiere, entonces, de una reforma radical de la educación, contribuyendo a que los sujetos socio-políticos se movilicen hacia una auto-organización democrática generalizada que oponga su creatividad al proceso de reificación, y hacia una frugalidad razonable que haga valer su *frónesis* o autolimitación a la desmesura capitalista que nos está llevando al abismo. Como lo escribe Castoriadis,

> ...no necesitamos algunos "sabios". Necesitamos que la mayoría adquiera y ejerza la sabiduría, lo que requiere una transformación

[17] FAF, 76. "Hay que destruir, además, el empuje y los afectos que corresponden a esta representación. Empuje de una expansión sin límite de un pretendido dominio y de una constelación de afectos que curiosamente lo acompaña: irresponsabilidad y despreocupación. Debemos denunciar a la *hybris* entre y alrededor de nosotros, acceder a un *ethos* de autolimitación y de prudencia, aceptar esta mortalidad radical para poder ser, en la medida de lo posible, libres" (FP, 180). Cf. MM, 169.

radical de la sociedad como sociedad política, instaurando no solamente la participación formal sino la pasión de todos por los asuntos comunes. Ahora bien, seres humanos sabios es la última cosa que la cultura actual produce (MM, 99s).

Pese a ello, ahí está el reto que vale la pena asumir porque

...lo que permanece hoy día como herencia defendible de la creación europea y como germen de un futuro posible, es un proyecto de autonomía de la sociedad, que se encuentra en una fase crítica. Es nuestra responsabilidad hacerlo revivir, avanzar y fecundar las otras tradiciones [18].

La universalidad de este proyecto de autonomía se apoya en la universalidad de la razón, de la democracia, de las significaciones imaginarias de libertad-igualdad-justicia. Toda vez que, según argumenta Gérard David refiriéndose a la autonomía, "ella misma reposa sobre una potencialidad de todo ser humano social, de devenir una subjetividad reflexiva y deliberante, un ser autónomo y un ciudadano" [19]. He ahí por qué, finalmente, los individuos y las sociedades pueden acceder en principio al sentido del proyecto de autonomía política, aun cuando su realización efectiva en la historia a través de una democracia radical y libertaria esté aún en suspenso.

Pero, mientras dure esta hipnosis colectiva, existe para los que entre nosotros tienen el pesado privilegio de poder hablar, una ética y una política provisionales: develar, criticar, denunciar el estado de cosas existentes. Y para todos: intentar conducirse y actuar de una manera ejemplar en donde uno se encuentre. Somos responsables de lo que depende de nosotros (FP, 180).

---

[18] MI, 57. Más adelante reitera que "tomando en cuenta la crisis ecológica, la extrema desigualdad del reparto de las riquezas entre países ricos y países pobres, la casi imposibilidad de que el sistema continúe su curso presente, lo que se requiere es una nueva creación imaginaria de una importancia sin igual en el pasado, una creación que ubicaría en el centro de la vida humana otras significaciones que no fueran la expansión de la producción y el consumo, que plantearía objetivos de vida diferente, que pudieran ser reconocidos por los seres humanos como algo que valiera la pena... el desarrollo de los seres humanos en vez del desarrollo de los cachivaches" (MI, 95s).

[19] David, G. *Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie.* Paris, Ed. Michalon, 2000, pág. 129.

11. A modo de conclusión

Después de esta exposición sintética del pensamiento político de Castoriadis, que significa una recepción parcial pero en torno a un eje medular de su obra, cabe hacer alguna apreciación crítica de sus planteamientos. Porque leer a este autor desde América Latina y el Caribe puede resultar una experiencia muy sugerente, puesto que nos transporta hasta la *polis* griega y nos sintoniza con la larga y densa tradición de la lucha por la autonomía democrática que atraviesa la historia europea hasta el presente. Nos sitúa así ante una memoria de liberación, que también es nuestra, y frente a un desafío de creación histórica en nuestras condiciones específicas. Sin embargo, a la vez nos permite avizorar algunas unilateralidades y limitaciones de sus geniales propuestas, que tienen mucho que ver con la peculiaridad de sus enfoques filosóficos y políticos. De este modo, se podría echar de menos los *caminos de la utopía*, para decirlo con Martín Buber, de la tradición judeo-cristiana, que igualmente es un componente esencial de la cultura occidental. Atenas es reivindicada como la tierra natal del proyecto de autonomía, mientras que Israel estaría más bien en el centro de una visión heterónoma que todo lo basa en una *ley de Dios* incuestionable porque él es el Justo por definición. Pero cómo se explica que un teólogo de la liberación de hoy, como Leonardo Boff, sostenga que la democracia planetaria es un desafío gigantesco si bien no imposible, siendo la condición para que sobrevivamos todos comunitariamente:

> El ideal democrático, ya lo decía Jacques Maritain, es el nombre profano para el ideal cristiano de hermandad, pues tiene como motivo determinante la igualdad, el amor y la solidaridad. El ideal democrático es mucho más que las democracias concretas actualmente vigentes... El cristianismo debe ayudar a crear un mundo para todos, y no sólo para los cristianos. Y la democracia es el marco social y político que a todos beneficia [20].

Por ello, estima Ángel Enrique Carretero Pasín que en la actitud castoridiana resuena el espíritu inquisidor del marxismo y del psicoanálisis que, desde una impronta racionalista-ilustrada, despliegan en contra de la religión:

[20] Boff, L. *La voz del arco iris*. Madrid, Trotta, 2003, págs. 195-198.

> En la esencia de la religión, pues, no está necesariamente implicada la heteronomía, la naturaleza de la religión no está consustancialmente reñida con la posibilidad de que el ser humano se haga cargo de su destino histórico, tal como se pensaba desde los cánones ilustrados... La reavivada efervescencia de lo místico y de lo religioso en nuestro presente puede ser interpretada, entonces, como un *retorno de lo reprimido* por la modernidad, como un ansia por *reencantar* nuevamente la existencia [21].

Yendo más al fondo del asunto, tal vez lo más discutible sea su distinción y tajante oposición entre *culturas cerradas* y *culturas abiertas*, que podría ir contra la aceptación plena de la diversidad cultural. Superando un mero relativismo cultural, Castoriadis proporciona un criterio para juzgar las diversas culturas, que no es *objetivo*, externo o transcultural, sino más bien un criterio *reflexivo* inmanente o intracultural. Pues si bien la mayoría de las sociedades han vivido en la heteronomía, guiadas por un referente extrasocial,

> ...hay una sola singularidad cualitativa de Europa, del mundo greco-occidental que cuenta para nosotros: es la creación de la universalidad, la apertura, el cuestionamiento crítico de sí misma y de su propia tradición (DH, 241).

En esta superioridad crítico-racional y axiológica de Occidente, se cuela un etnocentrismo que resulta difícil de aceptar. Motivo por el cual Mario Teodoro Ramírez opina que más allá de un "pluralismo acrítico" y de una "razón crítica eurocéntrica", habría que elaborar una tercera opción. Para ello se hace necesario relativizar y matizar, no absolutizar, la distinción entre culturas cerradas y culturas abiertas, proponiendo un criterio ético que se formularía en términos *negativos* y *formales* para la crítica cultural y las relaciones interculturales:

> En cuanto creaciones de la imaginación, todas las culturas valen igual y son respetables e incuestionables, salvo en un caso: cuando, recurriendo a cualquier tipo de justificación —religiosa, científica o crítica—, se conciban como especiales y se crean legitimadas a priori para negar, dominar, educar o "salvar" a las demás [22].

---

[21] Carretero Pasín, A. E. "La radicalidad de lo imaginario en Cornelius Castoriadis", en *Anthropos* No. 198, *op. cit.*, pág. 105.

[22] Ramírez, M. T. "Pluralismo cultural y desencanto de la razón crítica. Una crítica de la filosofía de la cultura de Cornelius Castoriadis", en Teresa Santiago (compil.),

Este criterio no anula la posibilidad de que se den relaciones críticas entre las culturas, pero sugiere que deben operar bajo un principio de reciprocidad y ejercerse de forma más sutil y prudente, menos soberbia y ambiciosa.

Por su lado, Emmanuel Lizcano alude, no sin ironía, a lo que denomina "la heteronomía de la 'autonomía'", advirtiendo que de su bipartición fundamental entre la sociedad *greco-ilustrada* y *todas-las-otras* se sigue una inquietante paradoja. Por cuanto

> ...se postulan como ejemplo de autonomía precisamente ciertas sociedades de las que emerge esa excepción histórica que es el aparato del Estado. Es decir, sociedades en las que una parte de ellas se separa del resto; resto (o pueblo) para el que la parte separada dicta leyes... La otra cara de la paradoja se muestra en que, para Castoriadis, resultan heterónomas todas las sociedades sin Estado, todas las formas de convivencia y de decisión colectiva en las que los concernidos se las arreglan para que ninguna instancia se escinda del común y dicte leyes sobre él (ni siquiera bajo subterfugios representativos). ¿Será casualidad que casi todos los ejemplos de esta autonomía, bastante más radical de la castoridiana, hayan de buscarse fuera del ámbito greco-europeo-posmedieval?

Citando los estudios de Pierre Clastres sobre *las sociedades contra el Estado* de América del Sur, pueblos a los que los primeros misioneros caracterizaron como gentes *sin rey, sin fe, sin ley,* comenta:

> Acaso aquí empecemos a vislumbrar las aporías del concepto ilustrado de autonomía: en las diferencias entre lo "sin ley" y lo "con ley"... en la oposición entre la costumbre y la legislación positiva. Una vez asumido el "imperio de la ley", ¿no estamos ya condenados a movernos, como bajo cualquier otro imperio, bajo una radical heteronomía? [23].

Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad. México D. F., UAM-Iztapalapa-Plaza y Valdés, 2000, pág. 143.

[23] Lizcano, E. "Castoriadis, la autonomía y lo imaginario colectivo: la agonía de la ilustración", en *Anthropos* No. 198, *op. cit.*, págs. 194s. Desde otra entrada, Emmanuel Rodríguez se pregunta: "¿Acaso la ley como representación del límite no supone la vuelta a un fundamento clásico de la democracia liberal: el bien común como principio de autolimitación para la autoconservación de la sociedad?... ¿qué justifica esa necesidad política del límite, como figuración histórica de la libertad? ¡Qué enorme atrevimiento —incluso para Castoriadis— pensar la libertad sin la necesidad del límite!". "Límite y tragedia. La libertad en Castoriadis", en *Archipiélago* No. 54, *op. cit.*, págs. 70s.

Sin pronunciarnos definitivamente acerca de lo acertado o no de estas críticas y de otras que se podrían mencionar, dado además el estilo polémico del propio Castoriadis que le induce a veces a adoptar posturas muy drásticas, conviene no olvidar que nos hallamos ante un pensamiento complejo, capaz de autocriticarse y entrar en matizaciones. Así sucede, por ejemplo, cuando especifica que

> ...no puede haber nunca una ruptura total del cierre, es cierto. Pero existe una diferencia cualitativa enorme entre un mundo donde hay un cierre, quizás con fisuras porque nada se da absolutamente, y un mundo que abre este cierre [24].

De otra parte, no se puede tratar como a un simple *ilustrado-racionalista* a quien ha colocado en el centro de su filosofar a la imaginación creadora, sosteniendo que la razón no se puede fundar racionalmente, y que ha dicho que "el hombre es un animal poético" dotado de fantasía:

> El hombre no es un animal razonable, como afirma el viejo lugar común. Tampoco es un animal enfermo. El hombre es un animal loco (que comienza por ser loco) y que, también por esto, deviene o puede devenir razonable. La esperma de la razón está contenida también en la locura integral del primer autismo [25].

En una perspectiva más socio-histórica, él considera que las Luces solamente forman un movimiento de la sinfonía creadora que constituye el proyecto de autonomía:

> Muchas cosas importantes han sucedido desde la *Aufklärung* que no se limitan a la aplicación de sus ideas. Sobre todo, si tuviera que aparecer un nuevo período de actividad política tendiente a la autonomía, éste nos llevaría mucho más lejos no solamente de la *Aufklärung* sino además de todo lo que hoy somos capaces de imaginar (FP, 131s).

---

[24] MI, 180. En otro momento evoca el requerimiento de transformar "la técnica y el saber occidentales de manera que pudieran estar al servicio del mantenimiento y desarrollo de las formas auténticas de sociabilidad que subsisten en los países 'sub-desarrollados' y, en cambio, la posibilidad para los pueblos occidentales de aprender ahí alguna cosa que ellos han olvidado, de inspirarse para hacer revivir formas de vida verdaderamente comunitarias" (DH, 174).

[25] IIS, 206 y 404. Cf. Pedrol, Xavier, "Castoriadis: un proyecto de reilustración", en *Archipiélago* No. 54.

Por tanto, quizá lo más sensato sea empeñarse en profundizar en su obra polifacética, apropiándonos críticamente de sus planteamientos subversivos orientados a la elaboración de un proyecto político global por medio de una democracia libertaria que siempre permanecerá abierta y en cuestionamiento. Pues hay que preguntarse sobre cómo imaginar y efectuar el pasaje de una *democracia representativa*, muy restringida, hacia una democracia más directa, plural e integral. En particular en nuestro contexto latinoamericano y caribeño donde, como lo observa Pierre Mouterde después de estudiar algunos de los movimientos socio-políticos más importantes de la actualidad, ya sea en Ecuador, Brasil o México:

> Todos apuntan a su manera hacia la idea de una "ruptura democrática". O más exactamente, haciendo de la democracia su caballo de batalla, todos la conciben al modo de la ruptura o al menos de la superación. Ruptura y superación con respecto a los límites formales de la democracia representativa tan frecuentemente puesta bajo tutela en América Latina, pero también con respecto de las formas tradicionales de gestión y de toma del poder enfocadas por la izquierda tradicional [26].

Punto de partida novedoso, que habrá que ahondar y ensanchar dentro de un proceso dirigido hacia la obtención de la autonomía individual y colectiva en nuestra *era planetaria*, que también exige la constitución de una ciudadanía mundial. Pues como destaca Castoriadis,

> ...si queremos dar más posibilidades de victoria a la libertad, no lo conseguiremos corriendo en pos de "lo que se lleva" y "lo que se dice", ni debilitando lo que pensamos y queremos. Lo que necesita de nosotros no es lo que ya existe, sino lo que podría y debería ser (FAF, 77).

Por ello, tal vez la mejor forma de finalizar este ensayo sea citando algo de la recepción crítica latinoamericana y caribeña de José Luis Rebellato, por ejemplo cuando comenta que

> ...la gravedad de la crisis estructural, la instauración de modelos neoliberales —de la cual es consciente Castoriadis— no se desmantela con el llamado a un nuevo ethos. Sin duda, dicho

[26] Mouterde, P. *Quand l'utopie ne désarme pas. Les pratiques alternatives de la gauche latino-américaine*. Montréal, Écosocieté, 2002, págs. 175s.

ethos deberá estar presente. Pero hoy, quizás más que nunca, es necesario y urgente una transformación radical de estructuras o —por lo menos— un freno al proceso de creciente exclusión. Creo —además— que es muy sugerente que el eje central de este ethos sea la mortalidad del hombre, es decir, el reconocimiento de la contingencia y el proceso de liberación. Pero me parece que son más los rasgos a introducir en un proyecto democrático; proyecto ciertamente incompatible con el modelo capitalista; proyecto de intensa participación; afirmación radical de la justicia social; emergencia de las iniciativas de los sujetos históricos; recuperación de las diversidades; valores fuertes que sustenten el proyecto democrático [27].

Más allá de la pertinencia o no de estas consideraciones, habrá que proseguir la confrontación crítica con las propuestas de Castoriadis sobre el imaginario social y la autonomía, así como en lo referente a su apuesta política por un proyecto de democracia autónoma directa, y por eso tan radical que podría ser estimada como una nueva utopía concreta para nuestro hoy histórico.

Bibliografía

1. Siglas y libros de Castoriadis

CB: *Ciudadanos sin brújula*. México D. F., Coyoacán, 2000.
CMR: *Capitalisme moderne et révolution I et II*. France, 10-18, 1979.
CL: *Les Carrefours du labyrinthe*. Paris, Seuil, 1978.
CS: *Le contenu du socialism*. Paris, 10-18, 1979.
DG: *Devant la guerre I*. Paris, Fayard, 1981.
DH: *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*. Paris, Seuil, 1986.
EA: *De l' ecologie a l'autonomie* (con D. Cohn-Bendit). Paris, Seuil, 1981.
EMO : *L'expérience du mouvement ouvrier I et II*. France, 10-18, 1974.
FAF: *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*. Paris, Seuil, 1997.
FP: *Figures du pensable. Le Carrefour du labyrinthe VI*. Paris, Seuil, 1999.
II: *La insignificancia y la imaginación. Diálogos*. Madrid, Trotta, 2002.
IIS: *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil, 1975.
MI: *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. Paris, Seuil, 1996.

[27] Rebellato, J. L. "El avance de la insignificancia. Cornelius Castoriadis", en la revista *Multiversidad* (Montevideo, MFAL-CEAAL) No. 15 (2009), pág. 144 (edición homenaje). Para ahondar en su recepción de lo imaginario y la autonomía según Castoriadis, véase "La utopía como fuerza histórica", en J. L. Rebellato, *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, liberación*. Montevideo, Nordan, 1995.

MM : *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*. Paris, Seuil, 1990.
PP: *Sur Le Politique de Platon*. Paris, Seuil, 1999.
SB : *La sociedad burocrática I y II*. Barcelona, Tusquets, 1976.

2. Otros libros citados

Boff, Leonardo. *La voz del arco iris*. Madrid, Editorial Trotta, 2003.
David, Gérard. *Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*. Paris, Éditions Michalon, 2000.
Gottraux, Philippe. *"Socialismo ou Barbarie". Un engagement polique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*. Paris, Éditions Payot Lausanne, 1997.
Mouterde, Pierre. *Quand l'utopie ne désarme pas. Les pratiques alternatives de la gauche latino-américaine*. Montreal, Écosocieté, 2002.
Rebellato, José Luis. *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, liberación*. Montevideo, Nordan, 1995.
Santiago, Teresa (comp.). *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*. México D. F., UAM-Iztapalapa/Plaza y Janés, 2000.
Vera, Juan Manuel. *Castoriadis (1922-1997)*. Madrid, Ediciones del Orto, 2000.

3. Revistas

Anthropos, No. 198, 2003: "Cornelius Castoriadis. La pluralidad de los imaginarios sociales de la modernidad".
Archipiélago, No. 54, 2002: "Cornelius Castoriadis. Imaginación creadora, autonomía, revolución".
Les temps modernes, No. 609, 2000.
Metapolítica, Vol. 2, No. 8, 1998: "Perfiles filosófico-políticos: Cornelius Castoriadis".
Multiversidad, No. 15, 2009: "Miradas al pensamiento contemporáneo" de José Luis Rebellato.
Revue européenne des sciences sociales, XXVII, No. 86, 1989. Número dedicado a Castoriadis con el título de "Pour une philosophie militante de la démocratie".

Capítulo VI

La utopía de "un mundo donde quepan todos los mundos"

Hace muchos años, un contemporáneo de todos nosotros, José Carlos Mariátegui, dijo que el socialismo indoamericano no sería ni copia ni calca, sino creación heroica. Yo no digo que lo que se está haciendo en los Caracoles zapatistas sea el socialismo, pero de lo que no tengo duda es que ahí se está haciendo una creación heroica, que puede ser la piedra de toque de un futuro socialismo, sin patrones, ni generales; sin timoneles ni jefes…

Sergio Rodríguez L.

Escribir sobre el movimiento neozapatista de Chiapas, que irrumpió de manera espectacular el primero de enero de 1994, resulta cada vez más difícil pues ya hay un mar de tinta al respecto [1]. Y eso está bien, porque igualmente existen enormes silencios y olvidos interesados, que es parte de la confrontación en que nos encontramos ahora. Por eso, más que decir algo nuevo u original, aquí se intentará hacer una lectura propia de este movimiento socio-político desde una perspectiva utópica. Porque si algo llama

[1] Así, por ejemplo, Octavio Gordillo y Ortiz en su libro *El EZLN: una aproximación bibliográfica*. México D. F., Praxis, 2006, consigna 732 títulos que, por supuesto, nadie podrá leer completamente.

la atención de los zapatistas es lo atrevido de su proyecto histórico, mismo que surge en un momento de derrotas y agotamiento de ilusiones pasadas, en pleno auge de los procesos de globalización neoliberal. Cuando todo parecía quedar comprendido en el "pensamiento único" predominante a escala global, surgió un grito disidente con el ¡Ya basta! que conmovió al mundo y abrió un horizonte de esperanza. Como lo ha declarado el Subcomandante Marcos, "sólo nos propusimos transformar el mundo", ¡ni más ni menos!, y el resto lo han ido improvisando sobre la marcha. De ahí también la frescura de su andar, de su discurso y sus gestos, que ponen al descubierto otra cultura política.

Para comenzar, "un pequeño ejército de locos" pobres y mal armados se enfrenta al poderoso Estado mexicano, exigiendo la renuncia del Presidente de la República. Felizmente que la llamada sociedad civil, nacional e internacional, se interpuso a tiempo para impedir la masacre masiva que se avecinaba con el despliegue de la tecnología militar más sofisticada de nuestra época. Esta intervención suscitó un giro radical que hizo aparecer en la escena pública la flor de la palabra. Así es como se inició a irradiar la voz de los sin voz, de los olvidados de siempre, configurando la utopía de "un mundo donde quepan muchos mundos", todos los posibles. Pero no en tanto que una meta preconcebida, sino como un camino a transitar del dolor a la esperanza, convocando a todos los excluidos de la tierra. Pues la famosa globalización del dinero y el poder, pese a su engañosa nomenclatura, no es incluyente de las personas ni de la mayor parte de la humanidad [2]. Es más, como lo han denunciado los zapatistas, nos encontramos ya en una nueva guerra mundial:

> El neoliberalismo impone así una guerra total... la IV. La peor y más cruel. La que el neoliberalismo libra en todas partes y por todos los medios en contra de la humanidad [3].

---

[2] Enrique Dussel indica que "el 'sistema de los 500 años' —como lo llama N. Chomsky—, la Modernidad va llegando a su término, sembrando en la tierra, en la mayoría de la humanidad, el terror, el hambre, la enfermedad y la muerte, como los cuatro caballos del Apocalipsis, entre los excluidos de los beneficios del Sistema-mundo que se globaliza", *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta, 1998, pág. 567.

[3] "7 piezas sueltas del rompecabezas mundial", EZLN. *Documentos y comunicados* (DyC) 4. México D. F., Era, 2003, pág. 53.

1. Una rebelión de la dignidad humana

¿Por qué tuvo tan fuerte impacto la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)? Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta el elemento de sorpresa y lo sensacional del operativo militar de la toma de las ciudades el primero de enero, lo mismo que la osadía de un ejército de indios que cuestiona al gobierno mexicano y al sistema de partido-Estado. Además, hay que evocar el *kairós*, como se dice en griego, o sea el momento propicio, justo cuando se ponía en práctica el Tratado de Libre Comercio (TLC), que para algunos era el ingreso de México al Primer Mundo. Por otro lado, no se trataba de una mera insurrección indígena local en Chiapas, cuanto de un movimiento de alcance nacional que, aunque no tuvo mucho éxito inmediato, convocaba al conjunto de la población del país. De ahí la importancia de resignificar los símbolos patrios y los personajes históricos nacionales, principalmente el Votán-Zapata. Puesto que como lo han puntualizado,

> ...unido al Votán, al Guardián y Corazón del Pueblo, Zapata se levantó de nuevo para luchar por la democracia, la libertad y la justicia para todos los mexicanos. Aunque tiene sangre indígena, Votán-Zapata no lucha sólo por los indígenas, lucha también por los que no son indígenas pero viven en la misma miseria, sin derechos, sin justicia para su trabajo, sin democracia para sus decisiones y sin libertad para sus pensamientos y palabras. El Votán-Zapata es el todos que marcha con nuestra bandera. Votán-Zapata es el uno que camina en el corazón de todos y cada uno de los hombres y mujeres verdaderos. Todos nosotros somos uno en Votán-Zapata y él es uno en todos nosotros [4].

Aun cuando se habían preparado para la guerra como diez años, los combates abiertos no duraron más que unos días, haciendo surgir en el escenario político ya no el entrecruce de balas sino el intercambio de las palabras. Allí, lo que algunos han denominado la primera "guerrilla posmoderna" tuvo que dar razón de su aventura, explicando en los *mass-media* el sentido profundo de su lucha que venía de quinientos años de opresión y resistencia. Es en ese nuevo contexto que nace propiamente el neozapatismo, como lo ha señalado el Sub Marcos, expresando en un lenguaje de tradición indígena que incorpora las reivindicaciones modernas,

[4] DyC, 2. México D. F., Era, 1995, pág. 307.

el significado de su rebeldía. Si bien es cierto que arrancaron poniendo sobre el tapete demandas de derechos elementales, como el de la vida, el trabajo, la alimentación, el techo, la salud o la educación, todo ello se resumía en el derecho a tener derechos. Por ende se refirieron muy pronto a la dignidad humana, dando así un alcance universal a sus reclamos básicos. Escribiendo al Consejo 500 años de Resistencia Indígena, sostienen que

> ...entonces ese dolor que nos unía nos hizo hablar, y reconocimos que en nuestra palabra había verdad, supimos que no sólo pena y dolor habitaban nuestra lengua, conocimos que hay esperanza todavía en nuestros pechos. Hablamos con nosotros, miramos hacia adentro nuestro y miramos nuestra historia: vimos a nuestros más grandes padres sufrir y luchar, vimos a nuestros abuelos luchar, vimos a nuestros padres con la furia en las manos, vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se levantara sobre plantas y animales, lo que hacía que la piedra estuviera bajo nuestros pies, y vimos, hermanos, que era *dignidad* todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que era buena la *dignidad* para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la dignidad a habitar en nuestro corazón, y fuimos nuevos todavía, y los muertos, nuestros muertos, vieron que éramos nuevos todavía y nos llamaron otra vez, a la dignidad, a la lucha [5].

Los zapatistas sabían muy bien en qué lío o laberinto se habían metido, por eso pedían a sus diferentes interlocutores que "no nos dejen solos". Pero antes de ello habían decidido dejarlo todo en la entrega más generosa a la causa de la dignidad, hasta jugarse la vida con tal de morir de pie. Motivo por el cual, en el texto ya citado, enunciaron una expresión muy incluyente: "para todos, todo, nada para nosotros" [6]. Tal vez esto le indujo a Antonio García de León a explicitar que

---

[5] DyC, 1. México D. F., Era, 1994, pág. 119.

[6] Al respecto dice Marcos que para el EZLN "la referencia es el Che que sale de Cuba y se va a Bolivia. El Che que continúa luchando, que elige seguir siendo un rebelde, el que decide abandonar todo y empezar de nuevo, en otro lugar, con todas las dificultades que esto representó y los fracasos o errores que se cometieron. Nuestra referencia es más el lado humano, el lado de la resistencia, de la rebeldía, la semejanza de 'para todos todo, nada para nosotros' que encontramos en la propuesta de Guevara, más que su política o su manual de toma del poder". Yvon Le Bot, *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*. Barcelona (España), Plaza & Janés, 1997, págs. 265s.

> ...en la medida que proliferaban los comunicados rebeldes, nos fuimos percatando que la revuelta en realidad venía del fondo de nosotros mismos, que cubría todos nuestro territorio social, y que mientras creíamos al indio pagando las culpas del progreso necesario... en realidad lo que llevaba a cuestas eran nuestras propias dolencias, los crímenes de una sociedad entera carente de democracia y de justicia. Es por eso que el llamado de la selva caló tan hondo en el corazón de los mexicanos de todas las latitudes. Es por eso que el rostro oculto de ellos apareció ante nosotros como un espejo, en donde podríamos contemplar nuestro propio rostro aprisionado [7].

Con todo, la música de la rebeldía zapatista tuvo una resonancia mayor, incluso a escala mundial, como se hizo evidente en el Encuentro Internacional por la Humanidad y contra el Neoliberalismo en julio de 1996. John Holloway ha sostenido que la clave de la resonancia universal de la lucha zapatista tiene que ver con el desbordamiento:

> No es una lucha por la autonomía indígena ni por la soberanía mexicana: es más que eso. No dicen "somos indígenas" ni "somos mexicanos", sino "somos indígenas, mexicanos y más que eso". No es una lucha para crear una nueva identidad ni para afirmar una vieja, más bien es la afirmación y la superación simultánea de una identidad. Ése es el sentido del concepto de la "dignidad". Dignidad no quiere decir simplemente "tengo el orgullo de ser quien soy", sino "soy quien soy y mucho más que eso", o tal vez, en otras palabras, "todavía no soy quien soy". La dignidad es un proyecto, una lucha, no una descripción [8].

2. El árbol de la esperanza

La lucha por la dignidad pasó muy rápido al combate por una paz justa y digna, que suponía entrar a negociar con el

---

[7] DyC, 1, págs. 14s.

[8] J. Holloway, "La resonancia del zapatismo", en *Chiapas* (México D. F., Era) No. 3 (1996), pág. 47. José Luis Rebellato agrega por su parte que "la dignidad se articula con una concepción de la historia, pues crece en el reino del todavía no, que se va gestando desde un presente opresivo. Se encuentra en las antípodas de un realismo fatalista. Lo que ciertamente supone ejercicio del poder desde ya, inseparable de la convicción de luchar por una democracia participativa y radical, construyendo espacios alternativos", "Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza", en *José Luis Rebellato, intelectual radical* (Selección de textos). Uruguay, Extensión-EPPAL-Nordan, 2009, pág. 241.

gobierno mexicano. Ese cambio de coyuntura hizo patente la palabra verdadera de los "profesionales de la esperanza", como los calificó Marcos desde el comienzo. Pues como había dicho el viejo Antonio,

> ...si no puedes tener la razón y la fuerza, escoge siempre la razón y deja que el enemigo tenga la fuerza. En muchos combates puede la fuerza obtener la victoria, pero en la lucha toda sólo la razón vence. El poderoso nunca podrá sacar razón de su fuerza, pero nosotros siempre podremos obtener fuerza de la razón [9].

He aquí una sabiduría que convierte al Votán-Zapata, en tanto que intelectual colectivo, en un filósofo de la esperanza. Guillermo Michel comenta que

> ...puede apreciarse aquí y ahora, cómo el logos zapatista, su discurso, se manifiesta esplendente, ocultándose, en este breve texto donde la dualidad fuerza / razón, razón / fuerza se entrelazan de tal manera que aún siendo opuestas se hacen complementarias, a pesar de la multiplicidad de sentidos que fuerza y razón pudieran tener. Pero, en última instancia, "sólo la razón vence": la no-violencia. Tal es el fundamento de su esperanza [10].

Lo cual nos remite, a su vez, a uno de los pensadores más importantes del siglo XX, Eric Weil, quien consideraba que

> ...el filósofo quiere que la violencia desaparezca del mundo. Reconoce la necesidad, admite el deseo, conviene en que el hombre permanezca animal siendo razonable: lo que importa es eliminar la violencia. Es legítimo desear lo que reduce la cantidad de violencia que entra en la vida del hombre; es ilegítimo desear lo que la aumenta [11].

Ahora bien, aquí no voy a ahondar en la "cosmovisión" maya intersubjetiva de las etnias chiapanecas, pero sí tener muy en cuenta que, como lo ha analizado Carlos Lenkersdorf en el ámbito social de los tojolabales,

---

[9] Subcomandante Insurgente Marcos, "Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial". México, Ediciones del FZLN, 1997, pág. 37.

[10] G. Michel, *Votán-Zapata. Filósofo de la esperanza*. México D. F., Rizoma, 2001, pág. 44.

[11] E. Weil, *Logique de la philosophie*. Paris, Vrin, 1974, pág. 20.

> ...a solas nadie puede hacer nada. Todos necesitamos de todos para lograr el consenso comunitario. Por ello, para todos y cada uno hay *interdependencia en lugar de dependencia y sumisión* [12].

Con este trasfondo cultural se entiende mejor la búsqueda afanosa de los zapatistas del diálogo con la sociedad civil para impedir, como dicen en la Segunda Declaración de la Selva Lacandona, "que nos roben la esperanza". Para lograrlo aconsejan

> ...que la esperanza se organice, que camine ahora en los valles y ciudades, como ayer en las montañas. Peleen con sus armas, no se preocupen de nosotros... sabremos esperar... Los llamamos a un diálogo nacional... para organizar la expresión civil y la defensa de la voluntad popular... Unan su voz, hermanos, griten con nosotros, hagan suya nuestra voz: "¡No nos rendimos! ¡Resistimos!" [13].

Desde la Convención Nacional Democrática han insistido, de forma un tanto voluntarista e impaciente, en la conformación de un frente amplio opositor arraigado en la heterogénea y muchas veces apática sociedad civil que, según ellos, es una señora que comparte su sueño:

> No son las armas las que nos dan radicalidad; es la nueva práctica política que proponemos y en la que estamos empeñados con miles de hombres y mujeres en México y en el mundo: la construcción de una práctica política que no busque la toma del poder sino la organización de la sociedad. Intelectuales y dirigentes políticos, de todos los tamaños, de la ultraderecha, de la derecha, del centro, de la izquierda y la ultraizquierda, nacional e internacional, nos han criticado este despropósito. Somos tan radicales que ni siquiera encontramos acomodo en los parámetros de la "ciencia política" moderna. No nos estamos presumiendo, señora; sólo señalamos un hecho. ¿Hay algo más radical que pretender cambiar al mundo? Usted lo sabe porque comparte con nosotros este sueño y porque, la verdad sea reiterada, lo estamos soñando juntos [14].

No obstante, la utopía zapatista no es un mero soñar despierto o la imaginación de un mundo fabuloso, porque supone un

---

[12] C. Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México D. F., Siglo XXI, 1999, pág. 83.
[13] DyC, 1, págs. 274-278.
[14] DyC, 3. México D. F., Era, 1997, pág. 371.

compromiso ético-político con todos los excluidos de la tierra. De ahí que la flor de su palabra verdadera está teñida de sangre y lágrimas, pero igualmente de sus alegrías y bailes. Refiriéndose al árbol de la esperanza, Marcos dice que

> ...es un árbol para todos, para quienes no han nacido todavía, para quienes no conocemos... Cuando nuestro árbol crezca, bajo su sombra se sentarán grandes y chicos, blancos y morenos y rojos y azules, indígenas y mestizos, hombres y mujeres, altos y bajos, sin que importen diferencias y, sobre todo, sin que ninguno de ellos se sienta menos... por ser como es. Bajo ese árbol habrá respeto al otro, dignidad... justicia y libertad. Si me apura a que defina ese árbol le diré que es el árbol de la esperanza [15].

Así, pues, cultivar con paciencia, entre el lodo y la sangre, este árbol de la esperanza, constituye una exigencia ético-política de máxima importancia. Por eso anotan que

> ...en medio de este largo navegar del dolor a la esperanza, la lucha política se ve a sí misma desnuda de los ropajes oxidados que le dejó el dolor; es la esperanza la que obliga a buscar nuevas formas de lucha; es decir, nuevas formas de ser políticos, de hacer política. Una nueva política, una nueva moral política, una nueva ética política es no sólo un deseo, es la única posibilidad de avanzar, de brincar al otro lado [16].

Como lo ha observado Guillermo Michel, aquí se advierte no solamente un deseo, sino el Deseo (en el sentido levinasiano) de "brincar al otro lado", a lo cual añade:

> Sin el pesimismo de Levinas que prácticamente niega la posibilidad de construir una moral, una ética política, pues según él ambos términos son excluyentes, los zapatistas no únicamente la consideran posible, sino indispensable, al afirmar que es la única posibilidad de avanzar [17].

---

[15] *La Jornada* (México, D. F.), 25.03.2000.

[16] DyC, 1, pág. 68. Rebellato comenta que "la dignidad enfrenta la separación vigente entre política y ética, entre lo público y lo privado; rompe con la subordinación de lo personal a lo político; rechaza ese abismo que la política dominante y la propia de cierta izquierda, han creado entre subjetividad y objetividad. Traspasa fronteras y afirma la unidad de lo fragmentado. Permite que expresemos lo impensable del horror, el miedo reprimido que sentimos frente a la exclusión". *Op. cit.*, pág. 242.

[17] G. Michel, *Votan Zapata...*, *op. cit.*, pág. 85. Emmanuel Levinas en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca (España), Sígueme, 1995, sostiene que

Coincidiendo con Levinas, el Votán-Zapata en tanto que filósofo de la esperanza, probablemente tiene como filosofía primera a la ética en tanto que compromiso con el prójimo muy atento a la interpelación del otro, en especial cuando se trata de las víctimas del *sistema-mundo* establecido, si bien una ética que está ligada de modo estrecho a la política. Ya que como anota Marcos,

> ...tal vez la nueva moral política se construya en un nuevo espacio que no sea la toma del poder, sino servirle de contrapeso y oposición que lo contenga y obligue a, por ejemplo "mandar obedeciendo" [18].

Esto explica que su propuesta política se oriente hacia la socialización del poder a través de una relación más horizontal entre gobernantes y gobernados, que implica una nueva manera de concebir la democracia, más allá de la simple democracia formal o representativa. Pues como lo ha resaltado Susan Street,

> ...ejercer el poder bajo el concepto de "mandar-obedeciendo" es la manera en que la "palabra" es recuperada, lanzada y reelaborada colectivamente, con base en valores comunitarios compartidos y en continua renovación... Mi lectura del zapatismo ubica la democracia en la trascendencia de la forma por el fondo: la democracia abandona su sitio estructural para ubicarse en la intercomunicabilidad humana que se da en la relación social (de fondo cultural) entre gobernados y gobernantes o entre representados y representantes [19].

Entender la democracia como un modo de vida implica la formación de sujetos democráticos con capacidad ética, que quieran romper con las prácticas sociales dominantes y recrear los viejos y nuevos valores en los sitios atravesados por la vida cotidiana. Como ya lo expresaba Marcos a apenas veinte días de la irrupción del EZLN:

"la política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad" (pág. 47). Pero habría que ver qué entiende por política...

[18] Subcomandante Marcos, "De árboles, transgresores y odontología", en *La Jornada Semanal* (México, D. F.) No. 45 (enero, 1996), pág. 8.

[19] S. Street, "La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco. (Un nuevo ideario emancipatorio para la democracia)", en *Chiapas* (México, D. F., Era) No. 2 (1996), págs. 85 y 91.

Nosotros pensamos que el cambio revolucionario en México no será producto de la acción en un solo sentido... Será, primordialmente, una revolución que resulte de la lucha en variados frentes sociales, con muchos métodos, bajo diferentes formas sociales, con grados diversos de compromiso y participación. Y su resultado será, no el de un partido, organización o alianza de organizaciones triunfante con su propuesta social específica, sino una suerte de espacio democrático de resolución de la confrontación entre diversas propuestas políticas. Este espacio democrático de resolución tendrá tres premisas fundamentales que son ya, históricamente: la democracia para decidir la propuesta social dominante, la libertad para suscribir una u otra propuesta y la justicia a la que todas las propuestas deberán ceñirse... [20].

3. Caminar preguntando y poniendo semillas

El talante filosófico de los neozapatistas en su larga travesía del dolor a la esperanza, se manifiesta en su búsqueda interminable de la verdad, más allá de todo dogmatismo anquilosado. De ahí que hayan tenido que ir modulando sus pasos en las diversas coyunturas, aprendiendo a distinguir las posibilidades de sus diferentes interlocutores de acuerdo con el ritmo de los acontecimientos. Así sucede cuando se hizo contundente el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés con el gobierno federal, a pesar de la Marcha por la Dignidad Indígena o del Color de la Tierra y la histórica intervención de la comandante Esther en el Congreso de la Unión, por lo cual decidieron guardar un silencio prolongado que también era muy elocuente[21]. La promulgación de la nueva ley de contrarreforma indígena, aprobada por toda la "clase política" del país, no hizo más que confirmar esa frustración. Aun así, continuaron construyendo en la práctica lo pactado a través de los municipios autónomos, las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles. Hay ahí un cierto repliegue en las comunidades indígenas de Chiapas, no obstante

[20] DyC, 1, págs. 97s.

[21] Enrique Rajchenberg y Catherine Héau-Lambert sostienen que "en la tradición cultural maya, el silencio se concibe como matriz de lo que está por venir, antecede a la historia de los dioses. Si bíblicamente la palabra es fundadora, en esta tradición lo es el silencio... El peso discursivo del silencio indígena se equipara al valor de los silencios en una partitura musical donde la pausa anuncia y pone de relieve el siguiente movimiento". "Los silencios zapatistas", en *Chiapas* (México, D. F., Era) No. 16 (2004), págs. 52 y 61.

conviene no olvidar que el Votán-Zapata nos invita a concebir a los otros como hermanos o hermanas en la "comunidad cósmica" de la que todos somos responsables. Por eso, como lo expresó la mayor Ana María en un célebre discurso,

> ...detrás de nuestro innombrable nombre. Detrás de los nosotros que ustedes ven. Detrás estamos ustedes. Detrás estamos los mismos hombres y mujeres simples y ordinarios que se repiten en todas las razas, se pintan de todos los colores, se hablan en todas las lenguas y se viven en todos los lugares. Los mismos hombres y mujeres olvidados... Detrás de nosotros estamos ustedes. Detrás de nuestro pasamontañas está el rostro de todas las mujeres excluidas. De todos los indígenas olvidados. De todos los homosexuales perseguidos. De todos los jóvenes despreciados. De todos los migrantes golpeados. De todos los presos por su palabra y su pensamiento. De todos los trabajadores humillados. De todos los muertos de olvido. De todos los hombres y mujeres simples y ordinarios que no cuentan, que no son vistos, que no son nombrados, que no tienen mañana... [22].

Motivo por el cual después del repliegue táctico, donde se dedicaron a la "creación heroica" de los municipios autónomos mediante diversas formas de autogestión y autogobierno, vino el despliegue estratégico de La Otra Campaña, aprovechando la coyuntura electoral de 2006. Como lo señala Raúl Zibechi,

> ...allí donde el movimiento indio ha sido capaz de lanzar amplias y contundentes movilizaciones, se ha registrado un proceso previo de reconfiguración de las comunidades tradicionales: democratización interna, supresión de jerarquías antiguas y creación de vínculos más horizontales entre sus miembros, emergencia de una nueva generación de dirigentes jóvenes y femeninos, toma de decisiones en base al consenso, entre los más destacados. Un buen ejemplo de estos cambios internos en las comunidades es lo sucedido con los miles de indios que migraron desde las cañadas de Chiapas hacia la selva Lacandona [23].

Así, pues, había buenas condiciones como para ensayar la implementación de una democracia comunitaria en las distintas

---

[22] DyC, 3, pág. 314.

[23] R. Zibechi, "Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los nuevos movimientos sociales de América Latina", en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* No. 5 (2006), pág. 44.

dimensiones de la vida social [24]. Porque como lo sostiene Luis Villoro,

> ...la lucha por la autonomía es una forma de lucha por una democracia participativa en todos los ámbitos sociales. El movimiento de difusión del poder hacia la base de la sociedad puede aprovechar las estructuras de las instituciones democráticas de los Estados ya existentes... El municipio podría ser, así, la estructura política del Estado para la transferencia del poder a las comunidades locales [25].

Pero no se crea que todo es ideal y fantástico, ya que de igual modo se dan limitaciones, contradicciones e incoherencias, principalmente en un contexto de "guerra de baja intensidad" o de "alta iniquidad" o como se la quiera denominar, donde la existencia del propio EZLN con su jerarquía militar puede ser de hecho un problema [26].

Ahora bien, la práctica y el discurso zapatista han puesto sobre el tapete de discusión la cuestión en torno al poder, especialmente desde la publicación de John Holloway de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Hay que ir hasta la última página para informarse de que

> ...entonces, ¿cómo cambiar el mundo sin tomar el poder? Al final del libro, como al comienzo, no lo sabemos. Los leninistas lo saben, o solían saberlo. Nosotros no... Hemos perdido toda certeza, pero la apertura de la incertidumbre es central para la revolución. "Preguntando caminamos", dicen los zapatistas [27].

Como posteriormente lo ha subrayado Enrique Dussel, este asunto está mal planteado porque el poder no se toma, como si fuera una cosa, sino que es una facultad de la comunidad política

---

[24] Véanse las "Intervenciones de las Juntas de Buen Gobierno en el Primer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo", en *Contrahistorias* No. 8 (2007), págs. 9-46. Cf. Raúl Ornelas, "La autonomía como eje de la resistencia zapatista. Del levantamiento armado al nacimiento de los Caracoles", en Ana Esther Ceceña (comp.), *Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI*. Buenos Aires, CLACSO, 2004.

[25] L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*. México D. F., FCE, 2007, págs. 180s.

[26] Asimismo hay que tener en cuenta a los que dicen que han despertado del "sueño zapatista", como Marco Estrada Saavedra en *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la selva Lacandona (1930-2005)*. México D. F., El Colegio de México, 2007.

[27] J. Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires, Universidad Autónoma de Puebla y Revista Herramientas, 2002, págs. 308s.

del pueblo: "el poder que *pareciera* que se 'toma' es solamente el de las mediaciones o instituciones del ejercicio delegado del indicado poder fundamental". A lo cual agrega que "para cambiar el mundo debe contarse con un postulado político sumamente saludable, el de la 'disolución del Estado'" [28]. El tema del poder es, como se puede suponer, múltiple y complejo, pues habría que ir de lo implícito a lo explícito así como de lo micro a lo macrosocial. Sin embargo, en el caso del poder burocrático estatal, que se erige por afuera y por encima de la sociedad, convendría retomar a un clásico de la revolución como Karl Marx reflexionando sobre la Comuna de París, quien afirmaba que habría que destruir el poder estatal para poner en su lugar las formas de autogobierno del proletariado. Por ello tal vez acierta más Carlos Aguirre al aseverar lo siguiente:

> Modificación total y profunda de la esencia del poder estatal y del poder político, que explica entonces la razón por la cual los neozapatistas han insistido en que, para ellos, *no* se trata simplemente de "tomar el poder", sino más bien de *revolucionarlo radicalmente*, colocando en el lugar que hoy ocupa el actual Estado, y en el espacio que hoy ocupan los partidos y las organizaciones políticas, a unas formas y figuras tan *diferentes* de las actuales, que sólo pueden ser nombradas y comprendidas desde el oxymorón del "mandar obedeciendo", y también, desde la lógica cualitativamente distinta del ejercicio y despliegue de una "otra política", completamente diferente de la actual [29].

Problemática estimulante en la que no están solos los zapatistas en la historia. Resulta fuertemente impactante enterarse, por ejemplo, de que cuando a una pensadora del calibre de Hannah Arendt le preguntaron "¿en qué otra concepción del Estado piensa usted?", respondió que desde las revoluciones del siglo XVIII todo gran levantamiento ha desarrollado los rudimentos de una manera de gobierno enteramente nueva:

> Esta nueva forma de Gobierno es el sistema de consejos que, como sabemos, ha perecido cada vez y en cada lugar, destruido, bien directamente por las burocracias de las Naciones-Estados, bien

[28] E. Dussel, *20 tesis de política*. México D. F., Siglo XXI-CREFAL, 2006, págs. 151s.
[29] C. Aguirre Rojas, "Generando el contrapoder desde abajo y a la izquierda", en *Contrahistorias* No. 8, págs. 82s. Para ahondar en los planteamientos de este "intelectual orgánico" ver "Una otra democracia para el Programa Nacional de Lucha", en *Contrahistorias* No. 10 (2008).

por las maquinarias de partido. No puedo decir si este sistema es una pura utopía: en cualquier caso sería una utopía del pueblo, no la utopía de los teóricos y de las ideologías. Me parece, sin embargo, la única alternativa que ha aparecido en la Historia y que ha reaparecido una y otra vez [30].

Por su lado, Cornelius Castoriadis, quien animó el grupo y la revista *Socialismo o Barbarie* durante un buen tiempo, también se adhirió a la larga tradición consejista. Y aunque después tomó distancia del marxismo y de Marx mismo, centrando su atención filosófica en la creación imaginaria de la autonomía individual y colectiva, siempre defendió hasta el final de su vida las diversas formas de autogestión y autogobierno. Por eso en un debate público, con toda la pasión de que era capaz este "Aristóteles acalorado", expresó que

> ...queda la cuestión *real* de una democracia directa a escala de las sociedades modernas, de naciones, quizás de continentes, quizás de la humanidad entera. No poseo la respuesta sobre las *formas* institucionales para ello. Lo único que digo es que, en la creación de los grandes movimientos políticos y sociales de la época moderna, se puede *encontrar* todavía gérmenes de formas de regímenes que permiten una democracia directa... yo pienso que la democracia sólo puede ser democracia directa; y que la democracia directa sólo puede venir como resultado de un *enorme* movimiento *popular* de la sociedad, de la gran mayoría de la sociedad [31].

A inicios del siglo XXI, se puede tener la impresión de que esta tradición popular es la que resurge en términos originales en los distintos movimientos sociales de América Latina y el Caribe. La exclamación de los piqueteros argentinos, "¡que se vayan todos!", es un grito extremo pero que pone de manifiesto, de modo muy significativo, la voluntad de asumir un protagonismo y una responsabilidad socio-política [32].

---

[30] H. Arendt, *Crisis de la República*. Madrid, Taurus, 1973, págs. 230 y 232.

[31] C. Castoriadis, *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Madrid, Trotta, 2007, pág. 73. Cf. F. Guibal y A. Ibáñez, *Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de la autonomía*. Guadalajara (México), Universidad de Guadalajara, 2006.

[32] Según Raúl Zibechi, "'que se vayan todos' es como decir basta de tutelas, es un llamado como el sonido del candombe, que no llama a los esclavistas sino a los esclavos a encontrarse; es la autoconvocatoria... Llama a seguir desarrollando y reinventando las capacidades colectivas negadas por el sistema, que se venían practicando en múltiples pequeños espacios. 'Que se vayan todos' es afirmarse como

4. Otra forma de concebir y hacer política

En este contexto histórico inmediato es donde debe ubicarse a La Otra Campaña "desde abajo y a la izquierda", desde los que viven en el sótano del mundo y adoptan una posición radicalmente anticapitalista, que es una cuestión de principios. Hay aquí un viraje político que va más allá de la alternativa entre lucha armada o lucha electoral. Por ello comenta Marcos que,

> ...como siempre, el EZLN llega de malora a decir no, la disyuntiva es falsa, no es una cosa u otra. Y nosotros decimos: la única posibilidad de salir adelante y dar perspectivas a la gente, pero que sea incluyente, es La Otra Campaña... una movilización civil, pacífica, donde cada quien tenga el lugar para participar [33].

Es que se trata de crear y consolidar un poderoso movimiento opositor nacional y hasta internacional, un movimiento de movimientos individuales y colectivos, que vaya construyendo una nueva hegemonía cultural y política, tal como lo concebía Gramsci. Lejos de la visión elitista de la política, que la considera el monopolio de los expertos o profesionales del asunto, como lo enfatiza Gloria Caudillo

> ...la apuesta de la Otra Campaña es, a corto plazo, ofrecer una alternativa diferente de hacer política a la sociedad civil y evidenciar la decadencia de los partidos políticos en la coyuntura electoral; otra de más largo plazo es generar espacios de autogestión y de resistencia para enfrentarse al modelo neoliberal en México y en el mundo. El reto es escuchar(nos) y hablar(nos) desde "lo puro plano" o de manera horizontal, como dicen los zapatistas, para irnos encontrando desde nuestra diversidad e ir construyendo sobre la marcha otra forma de caminar el mundo [34].

Otra lógica, una muy otra política que apunta a la elucidación compartida de las experiencias, a la autodeterminación social y la prueba de formas de democracia directa en lo organizativo, todo ello en función de la construcción de un poder instituyente a través

---

seres capaces de hacer y dirigir su propia vida". *Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*. México, Ediciones del FZLN, 2004, págs. 171s.

[33] S. I. Marcos, "Balance de La Otra Campaña", en *Contrahistorias* No. 8, págs. 65s.

[34] G. A. Caudillo Félix, "La Sexta Declaración Zapatista y la Otra Campaña", en Adrián Scribano (comp.), *Zapatismo: La Otra Campaña*. Córdoba, Centro de Investigación para la Intervención Social y Centro de Estudios Avanzados, 2006, pág. 19.

de un "nosotros" solidario. Lo que me remonta a mi experiencia peruana de hace ya veinte años cuando estimaba, como lo reitero en este momento, que "la autoeducación popular debería ser el estilo y la manera de hacer la revolución" [35].

El tejido de la red de rebeldías solidarias en un proceso abierto y a ritmos dilatados, tiene que tomar en cuenta y procesar las limitaciones internas y externas. En lo interno baste con aludir al sectarismo, dogmatismo e individualismo de una cultura muy densa que nos atraviesa a todos. En lo externo cabe citar a Jaime Preciado cuando expone perspicazmente que

> ...el desprecio de los zapatistas por la vía electoral de transformación política del país —que acierta en sus demoledoras críticas de la política tradicional— no cuenta con posibles puentes de inclusión de otros que comparten el diagnóstico del país que hacen los rebeldes, pero que difieren en los métodos de cambio [36].

Convergiendo con esta perspectiva, Immanuel Wallerstein sostiene que si bien el cambio debe venir desde abajo hacia arriba, por medio de la organización popular y la creación de espacios autónomos, "también es verdad que este proceso debería en un momento dado alcanzar la cumbre, y entonces transformar y/o abolir el Estado o los Estados". Él piensa que gracias a La Otra Campaña y al Foro Social Mundial se podría ejercer una presión extremamente potente sobre los movimientos que se reclaman de izquierda y que han asumido el poder del Estado. Así es como se pregunta:

> ¿Podemos institucionalizar *La Otra Campaña* en el nivel nacional y mundial, al mismo tiempo en que nos comprometemos en una actividad política defensiva orientada hacia el Estado? ¿Pueden los dos tipos de organización mencionada, promoviendo cada una de ellas una estrategia distinta, mantener una relación civilizada e interactiva? No lo sé. Esto nunca se ha hecho antes. De otra parte, no veo cómo vamos a alcanzar *ese otro mundo posible*, a menos que podamos desarrollar este tipo de asociación igualitaria[37].

---

[35] A. Ibáñez, *Educación popular y proyecto histórico*. Lima, Tarea, 1988, pág. 80. En este contexto se prosigue el debate sobre el poder y la democracia. Consultar, por ejemplo, a Gustavo Esteba, "Otra mirada, otra democracia", intervención en el Festival Mundial de la Digna Rabia, convocado por el EZLN en enero de 2009.

[36] J. Preciado Coronado, "La otredad de la otra campaña", en A. Scribano (comp.), *Zapatismo: La Otra Campaña, op. cit.*, pág. 21.

[37] I. Wallerstein, "La Otra Campaña en perspectiva histórica", en *Contrahistorias* No. 6 (2006), pág. 78. No se debe desechar, sin embargo, tampoco la opinión de Raúl

De cualquier modo, La Otra es un proceso inconcluso y de larga duración, muy susceptible de relanzarse y reelaborarse permanentemente, sobre todo si quiere desplegar un Plan Nacional de Lucha y más tarde hacer una nueva Constitución. Pero quizá por ahora lo más importante es que siga colocando semillas de amor y esperanza en las relaciones sociales a escala local, e incluso "intergalácticas", y posea una dinámica utópica incluyente. Pues como lo dice Marcos sencillamente, "es este 'el mundo donde quepan todos los mundos'. No es una consigna, es un mundo donde yo quepa. Yo, con mi demanda, y con mi vida digna, y mi respeto" [38].

La alternativa zapatista se presenta, en definitiva, como la forja de una nueva civilización que, en vez de la homogeneización del mundo moderno que promueve la globalización mercantil del capital con sus derroches y barbaries, eliminando y excluyendo a los que no logra integrar en su dinamismo catastrófico, impulsa el florecimiento de la diversidad cultural humana y de todos los seres vivientes que habitan la tierra. En palabras de Franz Hinkelammert, "otro mundo es el mundo en el cual caben todos los seres humanos, por lo tanto, la naturaleza también. Porque el ser humano es un ser natural" [39]. Una civilización que no cosifica la vida en sus mil colores, convirtiéndola en naturaleza muerta a ser utilizada, sino que prefiere su germinación espontánea y fecunda desde su lugar de nacimiento y en su pluralidad de formas combinadas, que configuran una vitalidad planetaria global, múltiple e incesante. No una utopía civilizadora que habría que imponer a la realidad desde afuera de ella misma, por

---

Zibechi para quien "el divorcio entre la izquierda electoral y los movimientos no tiene solución. En la primera hay demasiados intereses materiales y complicidades con el aparato estatal para pensar que puede producirse un viraje, salvo que el abajo cobre la fuerza suficiente como para que el arriba no pueda ignorarlo. La izquierda electoral no es la enemiga de los movimientos, pero su acceso al poder estatal puede hacerles un daño irreparable si los movimientos no tienen ganada la suficiente autonomía material y política". *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Lima, UNMSM, 2007, pág. 154.

[38] S. I. Marcos, "Balance de La Otra Campaña", *op. cit.*, pág. 67. Motivo por el cual, en palabras de uno de sus intérpretes más lúcidos, "la Utopía zapatista no se pierde en reflexiones abstrusas, sino que demanda respeto a la dignidad de todos y cada uno. Aunque este respeto, como bien lo advierten ellos reiteradamente, no se logrará si no se organiza la esperanza y se construye un frente amplio opositor" G. Michel, *Ética política zapatista. Una utopía para el siglo XXI*. México D. F., Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, 2003, pág. 248.

[39] F. Hinkelammert, *Crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. San José, Arlekín, 2007, pág. 258.

la fuerza de las cosas comandadas por una "mano invisible", o por el predominio de los poderosos, y por ello no aspira a la "toma del poder" estatal para actuar desde lo alto y sobre todos. Como lo sostuvo Marx al evaluar la Comuna de París,

> ...los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla por decreto del pueblo... Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar rienda suelta a los elementos de la nueva sociedad, que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno [40].

Sí, entonces, a una civilización muy otra y más humana, que surge del cambio cotidiano de las relaciones sociales y de otros poderes que se crean libremente desde abajo, como resultado de la iniciativa compartida de los insignificantes y pobres de la tierra. Praxis de transformación con los ausentes y vencidos de la historia pasada, y que ahora se hacen notorios en este "instante de peligro", como diría Walter Benjamin [41], a través de la utopía realizable de un mundo trans-moderno que supere al capitalismo obsoleto y depredador de la vida, abriendo la historia humana a renovados despliegues futuros en nuestro actual siglo XXI que más que una época de cambios aparece como un cambio de época.

Bibliografía

Libros:

Arendt, H. *Crisis de la República*. Madrid, Taurus, 1973.

Benjamin, W. *Ensayos escogidos*. México D. F., Coyoacán, 1999.

Castoriadis, C. *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Madrid, Trotta, 2007.

Ceceña, A. E. (comp.), *Hegemonía y emancipaciones en el siglo XXI*. Buenos Aires, CLACSO, 2004.

---

[40] C. Marx, *La guerra civil en Francia*. Moscú, Progreso, 1980, págs. 68s.

[41] W. Bejamin, "Tesis de filosofía de la historia", en *Ensayos escogidos*. México D. F., Coyoacán, 1999, pág. 45. Como lo precisa Michael Löwy en su comentario de la tesis VI, "en un momento de peligro supremo se presenta una constelación salvadora enlazando el presente al pasado. Un pasado donde brilla, a pesar de todo, en la sombría noche del fascismo triunfante, la estrella de la esperanza, la estrella mesiánica de la redención... la chispa de la sublevación revolucionaria". *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*. Paris, PUF, 2001, pág. 53.

Dussel, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta, 1998.

Dussel, E. *20 tesis de política*. México D. F., Siglo XXI-CREFAL, 2006.

Estrada Saavedra, M. *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatista en las cañadas tojolabales de la selva Lacandona (1930-200)*. México D. F., El Colegio de México, 2007.

Gondillo y Ortiz, O. *El EZLN: una aproximación bibliográfica*. México D. F., Praxis, 2006.

Guibal, F.–Ibáñez, A. *Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de la autonomía*. Guadalajara, (México), Universidad de Guadalajara,, 2006; Lima, UARM, 2009.

Hinkelammert, F. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. San José, Arlequín, 2007.

Holloway, J. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires, Universidad Autónoma de Puebla y Revista Herramientas, 2002.

Ibáñez, A. *Educación popular y proyecto histórico*. Lima, Tarea, 1988.

Le Bot, Y. *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*. Barcelona (España), Playa & Janés, 1997.

Lenkersdorf, C. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México D. F., Siglo XXI, 1999.

Levinas, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca (España), Sígueme, 1995.

Löwy, M. *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*. Paris, PUF, 2001.

Marx, C. *La guerra civil en Francia*. Moscú, Progreso, 1980.

Michel, G. *Votán-Zapata. Filósofo de la esperanza*. México D. F., Rizoma, 2001.

Michel, G. *Ética política zapatista. Una utopía para el siglo XXI*. México D. F., UAM-Xochimilco, 2003.

Rebellato, J. L. *José Luis Rebellato, intelectual radical* (Selección de textos). Uruguay, Extensión-EPPAL-Nordan, 2009.

Scribano, A. (comp.). *Zapatismo: La Otra Campaña*. Córdoba, Centro de Investigaciones para la Intervención Social y Centro de Estudios Avanzados, 2006.

Villoro, L. *Los retos de la sociedad por venir*. México D. F., FCE, 2007.

Weil, E. *Logique de la philosophie*. Paris, Vrin, 1974.

Zibechi, R. *Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*. México, Ediciones del FZLN, 2004.

Zibechi, R. *Autonomía y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Lima, UNMSM, 2007.

Documentos, diarios y revistas:

Chiapas (México D. F., UNAM-ERA) Nos. 2, 3 y 16 (1996 y 2004).

Contrahistorias. La otra mirada de Clío (México) Nos. 5, 6, 8 y 10 (2006, 2007 y 2008).

EZLN. Documentos y comunicados (DyC) (Era, México) Nos. 1-5 (1994-2003).

La Jornada Semanal No. 45 (enero, 1996) y *La Jornada* (México D. F.), 25.III.2000.

SIM, *Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial* (México, Ediciones del FZLN), 1997.

Capítulo VII

El profetismo utópico de "la civilización de la pobreza"

Sólo recordando la historia desde el punto de vista de los vencidos y muertos por la felicidad de los otros y ejerciendo la compasión solidaria, crearemos formas de vida plurales y más humanas.
José María Mardones

Al conmemorar el brutal asesinato de Ignacio Ellacuría hace veinte años, junto con otros jesuitas y dos colaboradoras de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA) de San Salvador, conviene evocar la estatura de su personalidad enorme y polifacética. Fue un filósofo y teólogo, y también un analista socio-histórico, un pensador de la universidad y, sobre todo, un protagonista social en la arena académica como en la política. Aquí nos referiremos al carácter filosófico de su actividad intelectual, pero no de cualquier filosofía, sino de una que se despliega al modo socrático haciendo de su pensamiento en acto un comprometido y eficaz recurso para edificar un estilo de vida humana auténtica, una verdadera forma de existencia ética hasta las últimas consecuencias. Por ello ha señalado Antonio González que

> ...lo característico de la labor intelectual de Ellacuría no consiste tanto en haber puesto la praxis histórica de liberación en el centro de sus reflexiones filosóficas, sino en haber hecho de la filosofía un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación [1].

Se trata de una inteligencia que, muy zubirianamente, se hace cargo de la realidad para cuestionarla en su negatividad y afirmarla en su plenitud siempre abierta, que le llevó a plantear con testarudez una alternativa civilizadora para nuestro tiempo. Pues como lo dice Jon Sobrino en una de sus cartas,

> ...cuando denuncias la riqueza concreta e injusta y, sobre todo, cuando sueñas utópicamente y nos pides que nuestra utopía sea una civilización de la pobreza, mucho me temo, Ellacu, que te quedas solo, a pesar de que tu argumentación es muy razonable [2].

En este ir contra la corriente predominante del "pensamiento único", hasta unos días antes de su muerte en una conferencia que dio en Barcelona insistió en la necesidad de subvertir o "revertir la historia" para construir un mundo nuevo muy distinto del actual:

> El problema de un nuevo proyecto histórico que se va apuntando desde la negación profética y desde la afirmación utópica apunta hacia un proceso de cambio revolucionario, consistente en revertir el signo principal que configura la civilización mundial [3].

1. La realidad histórica como horizonte y objeto filosófico

Aquí nos concentraremos en el último Ignacio Ellacuría (1930-89), el de los años ochenta, cuando emprende la formulación explícita de su proyecto de filosofía de la liberación sobre la base de

---

[1] González, A. "Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría", en José A. Gimbernat-Carlos Gómez, *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*. Navarra (España), EVD, 1994, pág. 309.

[2] Sobrino, J. *Cartas a Ellacuría, 1989-2004*. Madrid, Mínima Trotta, 2004, pág. 55.

[3] Ellacuría, I. "El desafío de las mayorías populares", en *Estudios Centroamericanos* (ECA) (San Salvador) Nos. 493-494 (1989), pág. 1076.

su reflexión acerca de la realidad histórica. Sin embargo, es oportuno tener muy en cuenta que, como él lo escribió de Sócrates,

> ...no pedía nada para sí; sólo la libertad de pensar y decirle al mundo sus pensamientos. Era demasiado pedir, porque no hay ciudad que soporte la libertad de pensamiento... un pensamiento que ponía la justicia por encima de toda otra consideración... filosofaba en su ciudad y para la ciudad, vivía para filosofar pues el filosofar era su vida.

Aquel que decía que "sólo sé que nada sé", buscaba un saber verdadero y riguroso sobre el ser humano y la ciudad, en realidad sobre sí mismo según el "conócete a ti mismo", porque perseguía la recta humanización y politización para hacerse a sí mismo y a la ciudad:

> El ejemplo de Sócrates es así pauta para quienes sienten la necesidad de filosofar, para quienes ven la filosofía como una necesidad. Sócrates pensaba que sin filosofía el hombre y la ciudad no pueden llegar a conocerse a sí mismos y mucho menos realizarse como debieran.

Esto le indujo a inaugurar el método *mayéutico*, que en su acepción griega original tiene que ver con ayudar en el parto o desatar, discutiendo con los otros los fundamentos deleznables de las ideas recibidas y poniendo en cuestión el ordenamiento de la ciudad como morada del ser humano. Acusado de ir contra las buenas costumbres, de ofender a los dioses y pervertir a la juventud, este incómodo filósofo "pagó con su vida la imperiosa necesidad de filosofar" [4], como también le sucedió en su momento al propio pensador vasco-salvadoreño. De ahí que el estilo socrático de filosofar y ser filósofo sea la primera clave para aproximarse a su obra.

El constituir una filosofía desde y para la realidad latinoamericana y caribeña, haciendo de la liberación una forma de vida, no es un mero problema ético-político ya que es una cuestión que concierne a una concepción específica del filosofar. Por eso Ellacuría plantea el pasaje de una filosofía de la política, como podría ser de la ciencia o el arte, a una filosofía política en cuanto tal y

[4] Ellacuría, I. "Filosofía ¿para qué?", en *Abra* (San Salvador) No. 11 (1976), págs. 42-48.

así a la consecuente politización de la filosofía. Si la "filosofía de lo político" se ocupa de la política como un tema filosófico, por más privilegiado que se quiera, la "filosofía política" considera la dimensión política que tiene todo filosofar. Porque si se filosofa desde una situación que hoy más que nunca es pública y política, no se puede estar al margen de la actual experiencia histórica que es ciertamente política. De manera correlativa, el filósofo elabora una interpretación importante de la realidad total que influye en la configuración socio-política, mucho más si interviene como un crítico radical ante el predominio de la injusticia. Ellacuría enuncia que la filosofía "pretende ocuparse de lo que es últimamente la realidad", que se consuma en y por la historia, ya que si en la tradición clásica se ha interpretado el ser desde la naturaleza, la filosofía moderna se inclina hacia la historia:

> En la historia que incluye y supera la evolución, es donde la realidad va dando cada vez más de sí, según la feliz conceptualización de Zubiri, y donde esa realidad va desvelándose cada vez más, va haciéndose más verdadera y más real [5].

Y la historia, a diferencia de la biografía individual, es forzosamente pública y política, dando paso a la politización de la filosofía que consistirá en "hacer del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta" (FYP, 53).

Este tratamiento de la filosofía política lo completa con tres conceptos de filosofía que retoma de su maestro Xavier Zubiri, ya sea como un "saber" de las cosas, una "dirección" para el mundo o como una "forma de vida". Estas vertientes de la filosofía expresan una triple dimensión del ser humano y, más concretamente, tres concepciones de la inteligencia que conducen a sus respectivas formas de intelectualidad. Si la filosofía como saber responde más a un sentido contemplativo de la inteligencia, no por ello deja de suministrar elementos para la orientación del mundo, mientras que las otras dos acepciones responden más al sentido activo y rector de la inteligencia, que llevan a la transformación del mundo y de la propia vida, después a un cambio de la vida ciudadana. Se trata de un dirigir sabio que supone una inteligencia históricamente situada que pretende entrar al fondo de sus circunstancias tomadas en su conjunto, lo cual abarca un *logos* de la historia

[5] Ellacuría, I. "Filosofía y política" (FYP), en *ECA* No. 284 (1972), pág. 51.

porque sólo un *logos* histórico y dinámico puede dar razón de la realidad:

> Tenemos así una inteligencia teórica, una inteligencia práctica, y una inteligencia histórica. Las tres... están mutuamente implicadas: el saber teórico lleva a una práctica y configura y es configurado por una situación; el saber práctico es un saber situado e implica y supone un saber teórico; el saber histórico es a la par teoría y acción. La forma suprema de intelectualidad sería aquella que potenciara al máximo esa triple dimensión de la inteligencia, y la forma más perfecta de la filosofía sería igualmente aquella en que fueran más potenciadas y unificadas las tres posibles dimensiones.

No obstante, como el peso específico de cada una de ellas pueden ser en cada caso y en cada época distintos, tal vez la clave esté en la cabal comprensión de la "situacionalidad" histórica que engloba al pensar, puesto que

> ...la politización implicaría que la filosofía —por estar situada históricamente— está, quiérase o no politizada como las demás actividades del hombre y aún más por su especial sensibilidad teórica a lo que está aconteciendo; sólo tomando conciencia de esta politización y separándose críticamente de ella podrá la filosofía cumplir consigo misma y con su mundo (FYP, 60).

La politización estribaría a su vez en que la filosofía contribuyera a la construcción del mundo, de un mundo que por ser cada vez más histórico y político obliga a la filosofía a ser histórica y política.

Ahora bien, adoptando un punto de vista muy antiguo, que se remonta hasta los presocráticos, Ellacuría estima que la filosofía no posee un objeto de estudio preestablecido, porque no sabe de antemano de qué va a tratar pero que al encontrarlo se va constituyendo a sí misma de modo indeterminado. En tanto que "ciencia que se busca", como indicó Aristóteles, el filosofar greco-occidental clásico ha apuntado desde siempre a lo que se tenía por ser algo en que coinciden o son abarcadas todas las cosas. De ahí que la visión tradicional haya comenzado por fijarse de preferencia en el *ente natural*, otorgándole un tratamiento metafísico muy variado. Es con el arranque de la modernidad que se da un vuelco radical al ponerse a la *subjetividad humana* como la "realidad última" que unifica todas las cosas, provocando el pasaje del fisi-

cismo al subjetivismo real, quedando así ampliado y enriquecido el tema central. Con todo, la historia definirá el tercer horizonte de la filosofía distinto del helénico o del moderno, posibilitando una nueva concepción de lo último de la metafísica. Entonces, si la filosofía pretende dar cuenta de lo que última y totalmente es la realidad, la historia, en cuanto es su total y última realización concreta, se convierte en el verdadero objeto de la filosofía. Pues como lo precisa Ellacuría,

> ...tras el siglo XIX se habría visto la necesidad de ampliar aún más ese concepto de lo último de modo que en él entrase con plena vigencia la realidad de lo histórico, que como tal parecería haber sido excluido del estatuto de realidad plena reservado últimamente para lo que siempre-es-así [6].

Lejos de un ser estático y como ya acabado en su determinación fundamental, comprendido de manera intemporal, nos encontramos ante una ontología del movimiento incesante por el poder creador de la historia.

2. Dinamismo y maldad histórica

El gran aporte de Ignacio Ellacuría fue colocar la *praxis histórica* en el núcleo central de la reflexión filosófica, nuevo punto de partida al cual llegó por medio de una profundización y radicalización creadora de la metafísica zubiriana que interpretó como un "realismo materialista abierto". Un antecedente significativo del asunto de la *praxis* se puede hallar en el impacto recibido por Zubiri de dos pensadores poshegelianos de la talla de Nietzsche y Marx. Para el primero, el error clásico del idealismo tiene en su raíz la artificiosa escisión entre inteligencia y sensibilidad, que provoca la separación entre el "mundo sensible" y el "mundo inteligible", sirviendo además para fundamentar la división entre los "sabios" que se guían por el *logos* y el "vulgo" que sigue las impresiones engañosas de sus sentidos. Zubiri entiende, con Nietzsche, que para ir más allá del idealismo occidental se impone reafirmar la estrecha unidad entre sentir e inteligir. Por otro lado,

[6] Ellacuría, I. "Función liberadora de la filosofía" (FLF), pág. 8. Aquí se citará el texto mecanografiado por el mismo autor donde se especifica que es un "borrador de trabajo", fechado a mano en julio de 1983. Después fue publicado en *ECA* (San Salvador) Nos. 435-436 (enero-febrero de 1985).

el Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*, que busca superar el materialismo y el idealismo precedentes, enfatiza que la sensibilidad no es una facultad pasiva y meramente receptora, motivo por el cual la relación del ser humano con su medio natural y social no consiste primariamente en la contemplación, cuanto en la actividad transformadora. Como advierte Antonio González:

> En virtud de este carácter activo del sentir humano Zubiri no habla de "sensibilidad", sino de *proceso sentiente*. En cuanto este proceso, como hemos visto, está radicalmente unido al inteligir, usa el término nada caprichoso de *inteligencia sentiente* [7].

De ahí que la historicidad constitutiva de la inteligencia humana halla su razón de ser en el carácter práxico de la unidad estructural de la intelección con un sentir que es en sí mismo activo. Ahora bien, Ellacuría hace desembocar su obra clave de *Filosofía de la realidad histórica*, que lamentablemente quedó medio trunca y tuvo una edición póstuma, en la cuestión del sujeto y de la praxis histórica. Porque como él lo escribe:

> Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría a la praxis sería la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia [8].

Al abordar este libro se le debería leer ahora, entonces, desde este enfoque y como un primer esbozo de lo que luego será su filosofía de la liberación.

Es que la metafísica zubiriana de la realidad estructural-dinámica se prolonga originalmente en una filosofía de la realidad histórica, y no de la "historia" a secas, pues para Ellacuría ella es la totalidad de la realidad tal y como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta en tanto que campo abierto de las máximas posibilidades de lo real. Allí es donde la realidad puede ir dando más de sí y en este realizarse pueden manifestarse la riqueza y el poder de la realidad, toda vez que el ser humano puede hacerse a sí mismo construyendo el poder de realizarse de modo más pleno:

---

[7] González, A. "Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría", *op. cit.*, pág. 322.

[8] Ellacuría, I. *Filosofía de la realidad histórica* (FRH). San Salvador, UCA, 1990, pág. 594.

> Es la realidad entera, asumida en el reino de la libertad. Es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades... pero ya desde el mismo subsuelo de la realidad histórica (FRH, 43).

Ámbito que globaliza al resto de realidades que se configuran en su especificidad como momentos estructurales suyos, ya sea lo material, lo biológico, lo psicológico, lo personal, lo social, lo político o ideológico, adquiriendo concreción real y sentido. Puesto que un estudio de la persona y de la vida humana, por ejemplo, al margen de la historia, resultaría abstracto e irreal, y lo mismo cabe decir de cualquier otra forma de realidad. Asimismo, el lugar intramundano es donde el conjunto de lo real, incluyendo las personas y las sociedades humanas, puede abrirse a la trascendencia, porque es en la totalidad de la experiencia histórica donde se hace patente la inmensidad y el misterio de Dios. Ellacuría puntualiza que puede haber un Dios de la naturaleza o un Dios de la persona y de la subjetividad, pero subraya que hay sobre todo un Dios de la historia:

> No debe olvidarse que las grandes religiones muestran siempre un Dios del pueblo, de un pueblo que marcha por la historia; lo cual, como es sabido, no excluye la singularidad del revelador de Dios (FRH, 601).

La realidad histórica es una totalidad cualificada por sus diversos elementos constitutivos, y está activada por la praxis y no por una razón lógica, como pretende Hegel, o por cualquier otra entidad abstracta que puede llamarse materia, naturaleza, espíritu o ser. Estamos ante una totalidad compleja y plural de carácter abierto, cuyo devenir no está prefijado teleológicamente, sino que depende de las opciones humanas y los dinamismos que éstas desaten una vez que permanecen objetivadas en las estructuras históricas. Por ello no lleva inscrito en su seno el arribo a un estadio culminante que clausure el proceso de la realidad o la reduzca a una identidad simple e indiferenciada, anulando así la compleja pluralidad de sus partes constitutivas. En la visión zubiriana, que adopta Ellacuría, el dinamismo histórico actualiza posibilidades, pues la historia humana es la creación sucesiva de nuevas posibilidades, junto con la obturación o marginación de otras. De tal manera que no hay que entenderla desde el futuro como un progreso hacia una meta ideal preconcebida, que sería ver el sentido de la historia fuera de la misma historia. Héctor Samour comenta por ello que

> ...la historia no se predice, sino que se produce, se crea a partir de la actividad humana sobre la base del sistema de posibilidades ofrecido en cada situación y en cada momento del proceso histórico [9].

No existe nada predeterminado al estilo hegeliano o de los proyectos modernos de emancipación porque, anota Ellacuría,

> ...el trazado y el destino de la historia es algo que la historia se va dando a sí misma: se va dando sus propias posibilidades, se va dando sus propias capacidades... y se va dando, o al menos se puede llegar a dar, su propia figura histórica (FRH, 561).

El proceso histórico es arriesgado y azaroso justamente por no estar determinado ni orientado por nada que no sea lo que puede crear la actividad humana, ya que tampoco se da un "hombre abstracto" o un supuesto "macrosujeto" que se mueva por encima de las vicisitudes históricas. Motivo por el cual la praxis histórica no es liberadora de por sí, y además no existe un paradigma único de liberación humana. Siempre será necesario esclarecer, en cada tiempo y lugar, los objetivos y contenidos de una eventual praxis liberadora.

Contra las visiones deterministas de las filosofías ilustradas de la historia, para Ellacuría el tipo de necesidad histórica no excluye el azar y la indeterminación:

> Hay un azar histórico y no sólo porque puedan darse coincidencias fortuitas de gran significación para la marcha de determinados procesos históricos... sino porque hay un margen de indeterminación por la interacción constante de los elementos innumerables que intervienen en la totalidad concreta de la historia (FRH, 575).

Esta imprevisibilidad del curso histórico surge de la misma complejidad y pluralidad de elementos y fuerzas que se hacen presentes y que ningún sujeto histórico es capaz de dominar por completo, por más que este proceso estuviese dirigido de manera racional por fuerzas reflexivamente liberadoras y creadoras. Dada esta contingencia y ambigüedad de la realidad histórica, puede ser principio de humanización y personalización, pero también

---

[9] Samour, H. "La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría", en *Pensares y Quehaceres* (México) No. 2 (2006), pág. 48.

de opresión y alienación, de liberación y libertad como de dominación y servidumbre. Y el mal histórico, cuando se da, no es reducible a un momento de negatividad transitoria dentro de un devenir histórico unilineal y ascendente, ya que radica en un determinado sistema de posibilidades del cuerpo social por medio del cual actualiza su poder para moldear maléficamente la vida de los individuos y colectividades:

> Hay una maldad histórica —como hay sin duda una bondad histórica...— que está ahí como algo objetivo y es capaz de configurar la vida de cada uno... es un sistema de posibilidades a través del cual vehicula el poder real de la historia (FRH, 590).

De ahí que el mal que aparece en la historia no queda integrado en una explicación racional teleológica, como sucede en las concepciones especulativas de la historia, en especial en la filosofía de Hegel y en la dialéctica materialista de Engels que posteriormente se instalará en el marxismo soviético. Luego, la supresión del mal no vendrá de modo automático por un desenvolvimiento lógico predeterminado o por una pretendida ley histórica, sino sólo por el cambio del sistema de posibilidades de que dispone la humanidad en un momento dado. Lo cual supone la puesta en marcha de una praxis histórica liberadora que, como una acción ética efectiva, oriente la "negación de la negación", la negación que supere el mal histórico.

Para Ellacuría, la presencia del mal real se vuelve de mayor gravedad en el momento actual de la historia, cuando la humanidad ha ido adquiriendo un cuerpo más compacto dentro de un proceso unitario: la historia

> ...hoy es cada vez más "una", aunque esta unidad sea estrictamente dialéctica y enormemente dolorosa para la mayor parte de la humanidad. Aunque se habla de distintos mundos (un Primer Mundo, un Tercer Mundo, etc.), el mundo histórico es uno, aunque contradictorio. Quizás sólo lograda la unidad del mundo empírico y de la historia constatable, haya llegado la hora de hacer de esa única historia el objeto de las diferentes filosofías (FRH, 46).

En vista de que la universalidad histórica que experimentamos no proviene de la inscripción de todos los individuos y grupos humanos en una hipotética línea temporal de mayor o menor desarrollo, cuya punta de lanza serían las naciones occidentales, sino el resultado de la estructuración de distintas líneas y tiempos

sino el resultado de la estructuración de distintas líneas y tiempos históricos, que han conformado así una verdadera sociedad mundial. Perspectiva global en la que se hace patente desde la realidad histórica latinoamericana y caribeña, y en general desde las mayorías populares del planeta, que la mayor parte de los seres humanos, más que en condiciones muy desiguales respecto a las minorías ricas, viven en condiciones absolutamente inhumanas. Esta ruptura de la solidaridad humana, que implica una creciente violación de los derechos humanos fundamentales, evidencia el "mal común" que promueve la actual civilización mundial:

> El agudo planteamiento de Kant podría aplicarse a este problema... Si el comportamiento y aun el ideal de unos pocos no puede convertirse en comportamiento y en realidad de la mayor parte de la humanidad, no puede decirse que ese comportamiento y ese ideal sean morales y, ni siquiera humanos: cuanto más, si el disfrute de unos pocos se hace a costa de la privación de los más [10].

Motivo por el que propone una nueva civilización, un proyecto global que sea realmente universalizable y donde haya posibilidades de supervivencia y humanización para todos. Y así como Ellacuría tuvo la osada iniciativa de proponer una "tercera fuerza social" de paz que operase desde la sociedad civil salvadoreña, a fin de impulsar una solución política negociada de un conflicto militar que se hacía muy cruento e interminable[11], asimismo elaboró desde las mayorías oprimidas del planeta una alternativa utópica que denominó "la civilización de la pobreza". Pero este asunto de tan crucial importancia será retomado especialmente en un acápite posterior.

3. La filosofía de la praxis liberadora

La *Filosofía de la realidad histórica*, como hemos evocado, es un análisis de la presencia en la historia de las demás realidades y de

---

[10] Ellacuría, I. "Utopía y profetismo" (UYP), en I. Ellacuría-J. Sobrino, *Misterium liberationis, conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid, Trotta, 1990, T. I, pág. 406.

[11] Para profundizar en este punto puede consultarse de Víctor Flores García, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. México D. F., Universidad Iberoamericana-Miguel Ángel Porrúa, 1997, págs. 51-108.

los demás dinamismos, porque es justamente ahí donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real, en concreto la posibilidad de la liberación integral de la humanidad. Motivo por el cual Ellacuría concluye que

> ...en la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad, una realidad deveniente... La praxis histórica es una praxis real sobre la realidad, y éste debe ser el criterio último que libere de toda posible mistificación... La consideración unitaria de todos los dinamismos que intervienen en la historia muestra a las claras la complejidad de la praxis histórica y los supuestos requeridos para que sea plenamente praxis histórica (FRH, 596).

Considerada en su concreción dinámica, la realidad histórica posee un carácter de praxis que conduce a la verdad de la realidad y también a la verdad de la interpretación de la realidad, ya que la verdad de la realidad no se agota en lo ya hecho:

> Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad. Hay que hacer la verdad, lo cual no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquella realidad que en juego de praxis y teoría se muestra como verdadera (FRH, 599).

Resulta de ello que la praxis histórica es principio de realidad y de verdad por cuanto en ella se da un *summum* de realidad, como porque la historización de las formulaciones teóricas es lo que, en definitiva, muestra su grado de verdad y de realidad. Además, la praxis histórica plantea cuestiones vivas, siempre nuevas, que provocan un pensamiento creativo capaz de dejarse incitar por una realidad que debe ser conocida y transformada (FLF, 15). Si antes se sostenía que la realidad histórica constituía el objeto último de la filosofía, ahora se percibe a la praxis histórica como un lugar de llegada y nuevo punto de partida que permite enunciar la cuestión central que debe ser elucidada: *la praxis de liberación*. De todo lo cual se desprende, entonces, que la *praxis liberadora*, en tanto que compromiso ético, proporciona su sentido más pleno al filosofar.

Para Ellacuría, la filosofía desde siempre, aunque de diversas formas, ha tenido que ver con la libertad, y ahora la historia se presenta como un crecimiento de la libertad a través de un proceso de liberación progresiva de la naturaleza y de toda suerte

de condicionamientos, materiales, sociales y políticos. Por tanto, la tarea de liberación le es exigida a la filosofía por razones éticas, lo mismo que por razones epistemológicas y metafísicas. De ahí la connotación ontológica de ciertas nociones que usualmente se refieren al ámbito sociopolítico, pues como subraya Héctor Samour,

> ...categorías como "praxis" o "liberación" adquieren densidad metafísica al quedar vinculadas al plano trascendental. Así, por ejemplo, *praxis* no significa un mero hacer consciente y libre, sino un "hacer real de realidad"; *liberación* no significa mera liberación sociopolítica, sino, más profundamente, liberación de nuevas formas de realidad [12].

Ya que en el proceso de humanización y personalización de los distintos individuos y grupos humanos en la realidad histórica, se juegan la manifestación y realización trascendentales de la realidad. Por su carácter de transformación, es en la praxis donde ocurre la interacción entre ser humano y mundo, posibilitando la creación o liberación del *plus* de realidad que todavía queda por plasmar. Esto plantea el problema de saber cuál es la praxis histórica adecuada, en cada momento del proceso histórico, para hacerlo posible. Respecto a esta cuestión, Ellacuría advierte que

> ...si el dinamismo fundamental de la historia es un dinamismo hacia la libertad y la personalización, es un punto que puede discutirse, aunque sea en sí plausible y responda a justificaciones filosóficas de muy alto rango. Lo que es menos discutible es que los pueblos latinoamericanos necesitan imperiosamente un proceso de liberación, que al menos en su término *a quo* no exige demasiadas disquisiciones (FLF, 12).

Enfoque que nos permite ubicar el pensamiento ellacuriano desde América Latina y el Caribe dentro de una tendencia de la filosofía de la liberación de carácter universalista, que no se entretiene en construir una ontología del ser latinoamericano y caribeño, por ejemplo, sino que busca reflexionar acerca de la historia con el fin de elaborar alternativas que fundamenten la praxis his-

---

[12] Samour, H. "Filosofía y libertad", en Jon Sobrino-Rolando Alvarado, *Ignacio Ellacuría, "Aquella libertad esclarecida"*. San Salvador, UCA, 1999, pág. 105.

tórica de liberación de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos del planeta.

Lejos de contraponerse a otras actividades humanas como a la teoría o a la *poiésis*, según Aristóteles, la praxis es una noción abarcadora:

> Por praxis entendemos aquí la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad natural como histórica; en ella las relaciones sujeto-objeto no son siempre unidireccionales, por eso es preferible hablar de una respectividad codeterminante (FLF, 13s).

La filosofía no puede desplegarse a plenitud si no se la concibe como un momento específico de una praxis histórica global, que la condiciona y le da sentido. Y en un contexto histórico de deshumanización, la función liberadora de la filosofía nada más se realizará colocándose de manera explícita a favor de una praxis liberadora. El aporte de la filosofía a la libertad no responde, por consiguiente, a una preocupación puramente especulativa, dado que tiene una finalidad práctica ético-política. Eso porque se constata que el continente latinoamericano y caribeño, aunque no sólo él, vive estructuralmente en condiciones de opresión y aun de represión, sobre todo por lo que toca a las mayorías populares. A esta situación han contribuido, de forma directa o indirecta, si no filosofías estrictamente tales, al menos manifestaciones ideológicas de esas filosofías. Por añadidura se constata que el continente no ha producido una filosofía propia, que surja de su realidad histórica y desempeñe una función liberadora respecto de ella. Asunto

> ...tanto más de extrañar cuanto puede decirse que ha producido una teología propia, una cierta socio-economía propia y, desde luego, una poderosa expresión artística propia, especialmente en los campos de la poesía, la novela y las artes plásticas; es de notar, además, que la producción en estos campos ha logrado una reconocida universalidad, cosa que no lo han conseguido eventuales producciones filosóficas latinoamericanas, que han tenido el propósito de ser nacionalistas, indigenistas, autóctonas, etc. (FLF, 1).

De allí que Ellacuría, en el culmen de su trayectoria intelectual y filosófica formule una gran pregunta que, a su vez, se vuelve un enorme desafío:

> ¿Por qué no hacer una filosofía latinoamericana, que si es estrictamente tal en sus dos términos, se convertiría en un aporte universal teórico-práctico, que realmente desempeñara una función liberadora, junto con otros esfuerzos teóricos y prácticos, respecto de las mayorías populares que viven en secular estado de opresión-represión? [13].

La finalidad principal estribaría indudablemente en contribuir, dialogando con otros saberes, a la liberación integral de esas mayorías, pero ello exige la constitución de una nueva forma de filosofar desde y para la realidad latinoamericana y caribeña.

Para ello hay que entroncarse de manera inventiva en la tradición cuestionadora y propositiva de la mejor filosofía, la cual posee una capacidad crítica y creadora que

> ...son dos poderosos factores de liberación y no sólo de liberación interior o subjetiva sino también, aunque en un grado reducido y complementario, de liberación objetiva y estructural (FLF, 2).

Ellacuría entiende así la historización de los conceptos abstractos para ver de qué modo se verifican en la práctica concreta, como el primer momento lógico en la elaboración de un nuevo discurso liberador que evidencia la falsedad encubridora del pensamiento dominante y los fundamentos imaginados y desfundamentados de las posiciones ideologizadas, con el fin de posibilitar la transformación de las condiciones estructurales de opresión. En un contexto histórico marcado por la negatividad y por la nada de lo ideologizado, lo que mueve a filosofar no es la angustia sino la protesta, la insatisfacción ante el estado de cosas existente y las ideologías que lo justifican. De ahí su reproche al Heidegger de *¿Qué es la metafísica?*, quien

> ...en vez de preguntarse por qué hay más bien ente que nada, debería haberse preguntado por qué hay nada —no ser, no realidad, no verdad, etc.— en vez de ente (FLF, 7).

Es que la ideologización nos enfrenta con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad y con el

---

[13] FLF, 2. Al respecto conviene tener en cuenta que la elaboración de la denominada "filosofía de la liberación" comienza a desplegarse, con diversas tendencias germinales, en el clima intelectual de inicios de los años setenta. Cf. Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México D. F., FCE, 1983 y 1992; Raúl Fornet-Betancourt, *Estudios de filosofía latinoamericana*. México, UNAM, 1992.

no ser con apariencia de ser, asunto que no se resuelve con explicaciones meramente psico-sociales porque deben ser filosóficas y hasta metafísicas [14]. La historización se ejercita, pues, como parte de un proceso teórico-práxico orientado a la liberación histórica y supone una opción previa por las víctimas y los excluidos del sistema dominante. Pero como no es suficiente para acompañar efectivamente un proceso liberador, Ellacuría insistirá en la necesidad de que la filosofía realice también una función creadora en la propuesta de horizontes y teorías, en el diseño de modelos y en la fundamentación de soluciones viables para sustentar una alternativa de civilización [15]. De manera específica hace referencia al requerimiento de elaborar una teoría crítica de la inteligencia y del saber humano (epistemología), una teoría general de la realidad (metafísica), una teoría abierta del ser humano socio-histórico (antropología), una teoría del valor y del sentido de las cosas (ética) y una reflexión filosófica sobre lo trascendente (teodicea) (FLF, 10-11). Este proyecto filosófico pudiera parecer demasiado tradicional, no obstante todo depende de la perspectiva en que se realice. Porque para Ellacuría no se trata de crear un sistema cerrado y definitivo, sino de construir un discurso crítico y abierto cuyo punto de partida sea el mal común que se manifiesta en la realidad histórica latinoamericana y caribeña y las razones que ya portan, de forma explícita o implícita, las fuerzas y grupos sociales que practican la resistencia y propugnan la emancipación.

Motivo por el cual enfatiza que el error de los filósofos ha solido ser, en su pretensión de ser liberadores, el considerarse capaces de contribuir a la liberación por sí solos, y según algunos podría darse una filosofía plenamente liberadora sin entroncarse con una praxis social liberadora. No obstante,

---

[14] Ya que como lo recalca José Manuel Romero Cuevas, "la ideologización delimita el horizonte ontológico de lo actualizable como posibilidad por los sujetos según las necesidades de reproducción del sistema social y no según la satisfacción de las necesidades colectivas, haciendo irrepresentables para los individuos y colectivos posibilidades que su grado de capacitación les permitiría iluminar". "I. Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina", en *Revista Internacional de Filosofía Política* (Madrid) No. 32 (2008), págs. 128s.

[15] Sajid Alfredo Herrera sostiene que con estos dos momentos, el crítico y el creativo, podemos advertir que "el método de historización fue la forma peculiar de Ellacuría para enfrentarse con una realidad histórica concreta; su manera de filosofar, su manera de pensar, su denuncia y desideologización, sus propuestas creativas, su situarse en el lugar donde es más evidente la muerte y la vida". "Aproximación al método de historización de Ignacio Ellacuría", en *Para una filosofía liberadora. Primer encuentro mesoamericano de filosofía*. San Salvador, UCA, 1995, pág. 39.

> ...la realidad actual de América Latina, en cambio, nos llevaría a la hipótesis de que la filosofía sólo podrá desempeñar su función ideológica crítica y creadora a favor de una eficaz praxis de liberación, si se sitúa adecuadamente dentro de esa praxis liberadora, que en principio es independiente de ella.

Sucede que la labor liberadora es siempre concreta tanto por lo que se refiere a aquello de lo que uno debe liberarse como al modo de llevar a cabo la liberación y la meta de libertad histórica que se puede proponer en cada situación, lo que suscitará que haya filosofías distintas con su propia universalidad. No existe una función liberadora abstracta y ahistórica de la filosofía:

> Hay, por tanto, que determinar previamente el qué de la liberación, el modo de la liberación y el adónde de la liberación; el paso del previamente al definitivamente, el paso de la anticipación a la com-probación dará por resultado una filosofía original y liberadora, si es que realmente se ha puesto en el lugar adecuado del proceso histórico (FLF, 12).

De ahí su insistencia en que la tarea liberadora del filosofar se ubique, en tanto que momento teórico específico y con su propia autonomía, en el lugar de la verdad histórica y de la verdadera liberación. Pues

> ...es necesario que el trabajo filosófico, para ser liberador, pueda ser asumido —problema de fondo— y sea asumido de hecho —problema de presentación— por aquellas fuerzas sociales que realmente están en un trabajo integralmente liberador (FLF, 17).

La determinación del "lugar-que-da-verdad" supone, en cada caso, un discernimiento teórico en torno a los sujetos de la praxis liberadora que conduce a una opción esclarecida, ya que las fuerzas sociales que en principio más pueden contribuir a la liberación son las que constituyen la contradicción principal de las fuerzas que son las responsables de la opresión.

A lo cual añade que

> ...desde el punto de vista cristiano ese lugar es en general la cruz como categoría general e históricamente es la crucifixión del pueblo bajo toda forma de dominación y de explotación... los crucificados de la tierra, que son la inmensa mayoría de la humanidad despojada de toda figura humana no en razón de la abundancia y de la dominación sino en razón de la privación y de la opresión a la que se ven sometidos.

La locura de la cruz contra la sabiduría griega y occidental, es para Ellacuría uno de los lugares dialécticos por antonomasia, no para negar toda sabiduría sino la que está elaborada desde los crucificadores activos o desde quienes no están interesados por el fenómeno de la crucifixión histórica de la humanidad. Luego, una filosofía de inspiración cristiana tiene sentido porque

> ...una filosofía hecha desde los pobres y oprimidos en favor de su liberación integral y de una liberación universal puede en su autonomía ponerse en el mismo camino por el que marcha el trabajo a favor del Reino de Dios tal como se prefigura en el Jesús histórico (FLF, 18).

Concluyendo este acápite se puede destacar, entonces, que si en Latinoamérica y el Caribe se hace auténtica filosofía en relación con la praxis histórica de liberación y desde los oprimidos que constituyen su sustancia universal, es posible que se llegue a crear una filosofía latinoamericana y caribeña como se ha conformado una novelística o una teología latinoamericanas y caribeñas que, por ser tales, son además universales.

4. Hacia una nueva civilización global

La praxis de liberación es principio no solamente de corrección ética, también de creatividad, si se participa en ella con calidad teórica y distancia crítica:

> El filósofo no puede ser un funcionario sometido ni un embelesado admirador de la praxis social; no lo puede ser ningún intelectual, ni siquiera el intelectual orgánico, pero menos lo puede ser el filósofo que cuenta con una actitud fundamental y con un instrumental crítico que le libera a él mismo del funcionariado y del embelesamiento, ya no digamos del fanatismo acrítico (FLF, 15s).

Ya que el talante socrático del filosofar se traduce para Ellacuría en su voluntad de transformar la realidad, que en categorías zubirianas implica un modo de ser y hacer donde la estructura formal de la inteligencia consiste en "aprehender la realidad y enfrentarse con ella". Y al analizar cómo ocurre ese enfrentamiento, destaca que a nivel *noético* es un "hacerse cargo de la realidad"

con el presupuesto de estar inserto en lo "real" de la realidad de las cosas a través de sus mediaciones materiales y activas. En su carácter *ético* debe "cargar con la realidad", respondiendo a la exigencia de la interpelación de la realidad y cargar sobre sí con sus consecuencias, mientras que a nivel *práxico* la inteligencia toma a su cargo un quehacer real [16]. Estas tres dimensiones de la inteligencia deberán aparecer en cualquier ejercicio responsable de ella, y cuando él "se hace cargo de la realidad" lo más clamoroso que capta en un primer momento es su negatividad: la pobreza, la opresión, la injusticia, la crucifixión de los pueblos. Dejarse interpelar por esa realidad significa "encargarse de ella" dondequiera que ésta lleve, toda vez que hay algo positivo que surge conjuntamente con lo negativo. Por eso Jon Sobrino agrega por su cuenta, no sin ironía de un cierto lenguaje autoritario, que la inteligencia debe a su vez "dejarse llevar por la realidad", porque

> ...no sólo ha irrumpido el mal, sino también el bien. Y por decirlo en palabra teológica final, no sólo ha irrumpido el clamor de las víctimas, sino su anhelo de liberación [17].

Relacionando así inteligencia y liberación, Ellacuría realizó una labor interdisciplinaria y sus contribuciones a la teología de la liberación, que no son pocas [18]. Aquí apenas aludiremos a su último ensayo teológico, verdadero testamento de humanidad, escrito algunos meses antes de ser asesinado, titulado *Utopía y profetismo desde América Latina*, ya antes citado. Pues hasta el final de sus días él tuvo la audacia de aseverar que hay un mal último que hay que denunciar proféticamente y una esperanza última que hay que anunciar utópicamente.

Asumiendo en su raíz más honda la memoria subversiva del crucificado, de la cual es portadora la tradición judeo-cristiana con su mensaje de liberación, Ellacuría la actualiza dando realidad presente a lo que es una posibilidad histórica en tanto que utopía

---

[16] Ellacuría, I. "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", en *ECA* Nos. 323-324 (1975), pág. 419.

[17] Sobrino, J. "Ignacio Ellacuría: la inteligencia al servicio del pueblo crucificado", en *Para una filosofía liberadora...*, *op. cit.*, págs. 28s.

[18] A modo de ilustración cabe mencionar los siguientes trabajos: "Historicidad de la salvación cristiana", "Utopía y profetismo" (UYP), "El pueblo crucificado" y "La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación", recopilados en Ignacio Ellacuría-Jon Sobrino, *Mysterium liberationis, conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid, Trotta, 1990, 2 tomos.

profética o profecía utópica. Por ello advierte que para evitar cualquier escapismo idealista hay que lograr la conjunción adecuada de utopía y profecía, situándose en "el lugar-que-da-verdad", esto es, en el lugar histórico pertinente. Uno de esos lugares es para él América Latina y el Caribe, donde se puede historizar mejor

> ...no sólo las relaciones teóricas entre utopía y profetismo, sino también para trazar los rasgos generales de un futuro utópico de alcance universal mediante el ejercicio concreto de un profetismo histórico.

De ahí que haga un uso "del profetismo como método y de la utopía como horizonte" (UYP, 394), puesto que entiende al profetismo como la contrastación crítica del anuncio de la plenitud del Reino de Dios con una situación histórica determinada. Por la vía del profetismo, aunque la utopía del Reino de Dios no sea realizable plenamente en la historia, no por eso deja de ser efectiva animando su construcción histórica:

> Si no fuera de ningún modo realizable, correría el peligro casi insuperable de convertirse en opio evasivo, pero, si debe alcanzar un grado alto de realización y está puesta en relación estrecha con la contradicción profética, puede ser animadora de la acción correcta (UYP, 397).

Es que el Reino de Dios se operativiza mediante la puesta en marcha de una utopía concreta, lo que le induce a afirmar que en el momento actual América Latina y el Caribe se muestra como un lugar privilegiado de la relación dialéctica entre profetismo y utopía. Se trata de una región maltratada ya desde la conquista armada de la cristiandad española, y que ahora se debate en un intento de romper sus cadenas y de construir un futuro distinto, para sí misma y para toda la humanidad. La verdad del ordenamiento histórico mundial se patentiza con crudeza en las franjas de miseria y degradación de los países ricos, pero principalmente en la realidad de los países pobres, expresada de modo consciente en las múltiples protestas latinoamericanas y caribeñas. Esto hace que

> ...la América Latina profética y utópica no busque imitar a quienes hoy van por delante y se sitúan por encima, sino que busque en lo objetivo y en lo subjetivo un orden distinto, que permita una vida humana no sólo para unos pocos sino para la mayor parte de la humanidad (UYP, 400).

Será, pues, desde el mundo de la pobreza que el pensamiento liberador puede desplegarse en toda su capacidad cuestionadora y propositiva [19].

Aunque no nos detendremos aquí en la contradicción secundaria Este-Oeste, por cuanto el ensayo fue escrito justo antes de la "caída del muro de Berlín", cabe subrayar que la denuncia profética radical se enraíza en el entrechoque de los intereses en los conflictos Norte-Sur, dado que es imposible salirse de la única historia real de interdependencia en la que se encuentran forzosamente todos los pueblos. Por eso señala que la relación de los poderosos con los menos fuertes conduce a que unos pocos sean más ricos, mientras que las mayorías son más pobres, agravándose la brecha entre unos y otros:

> Aparece así el mundo regido por la insolidaridad y la falta de misericordia y cuidado de los demás, de modo que aparece configurado y conformado antievangélicamente por la injusticia, con lo cual se presenta como la palmaria y constatable negación del reino de Dios anunciado por Jesús.

La dinámica fundamental de venderle al otro lo propio al precio más alto posible y comprarle lo suyo al precio más bajo posible, junto con la dinámica de imponer las propias pautas culturales para tener dependientes a los demás, muestra a las claras lo inhumano del sistema, construido sobre el principio del hombre lobo para el hombre y no sobre una posible solidaridad universal:

> La situación real de América Latina denuncia proféticamente la malicia intrínseca del sistema capitalista y la mentira ideológica de la apariencia de democracia, que la acompaña, legitima y encubre (UYP, 404).

Ya que la propaganda ideologizada de la democracia liberal como forma única y absoluta de organización política, se convierte en instrumento de ocultamiento y opresión. Lo cual se ha acentuado en el contexto histórico más reciente con la llamada

---

[19] Por ello Pablo Richard asevera muy razonablemente que "la escatología es lo que da sentido y orientación a las realidades presentes. La discusión sobre la utopía no es la discusión de su posible o imposible realización histórica, sino la discusión de su capacidad de orientar en el presente el sentido de la historia, el sentido de nuestro pensamiento y acción". *Apocalipsis: reconstrucción de la esperanza*. San José, DEI, 1994, pág. 207.

"globalización" del capital que, lejos de impulsar una integración universal, se caracteriza por la *institucionalización* a nivel mundial de la desigualdad y la exclusión social. De ahí que, al contrario de lo que insinúa su versión ideológica neoliberal, y como lo enfatiza Víctor Flores Olea, "la supuesta globalización de la riqueza se ha convertido en una verdadera globalización de la pobreza" [20]. De manera que la pseudo-utopía de la globalización neoliberal, con su agresiva ofensiva depredadora de la vida planetaria, no es universalizable, como ya lo decía hace veinte años Ellacuría:

> ...el ideal práctico de la civilización occidental no es universalizable, ni siquiera materialmente, por cuanto no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcanzaran el mismo nivel de producción y consumo, usufructuado hoy por los países llamados ricos, cuya población no alcanza el 25% de la humanidad.

Además, esa universalización del imperio neoliberal con sus contradicciones sociales y crisis ecológicas, que no es posible, tampoco es deseable. a que el estilo de vida que propaga no humaniza ni hace feliz, al estar movido por el miedo y la inseguridad, por la vaciedad interior y la necesidad de dominar para no ser dominado, por la urgencia de exhibir lo que se tiene, pues no se puede comunicar lo que se es:

> Todo ello supone un grado mínimo de libertad y apoya ese mínimo de libertad más en la exterioridad que en la interioridad. Implica asimismo un máximo grado de insolidaridad con la mayor parte de los seres humanos y de los pueblos del mundo, especialmente con los más necesitados.

Y si esta especie de "ley histórica", que pretende configurar nuestro tiempo, es fundamentalmente inhumana, todavía más claramente es anticristiana. Por eso afirma que

> ...la Iglesia latinoamericana ha sido demasiado tolerante con la situación de injusticia estructural y de violencia institucionalizada predominante en la región; sobre todo, hasta hace poco, la propia Iglesia universal ha sido ciega y muda frente a la responsabilidad de los países desarrollados en relación con esa injusticia (UYP, 406s).

---

[20] Flores Olea, V. *Tiempos de abandono y esperanza*. México D. F., Siglo XXI, 2004, pág. 15.

A pesar de esta complicidad histórica, que perdura de cierta forma hasta ahora, la misma realidad latinoamericana y caribeña se vuelve profética y convoca a una transformación de la Iglesia y su misión, en un continente mayoritariamente pobre y creyente:

> El profetismo de la denuncia, en el horizonte del reino de Dios, traza los caminos que llevan hacia la utopía. El "no" del profetismo, la negación superadora del profetismo, va generando el "sí" de la utopía, en virtud de la promesa, que es el reino de Dios, ya presente entre los hombres, sobre todo desde la vida, muerte y resurrección de Jesús (UYP, 409).

Porque la negación del particularismo reductor induce a la afirmación de que sólo puede ser aceptable para la humanidad de hoy un proyecto global que sea universalizable, en contraposición a una concepción del mundo que genera el empobrecimiento generalizado, no suscita ideales de crecimiento cualitativo y más bien constituye ecológica y nuclearmente un peligro creciente de autodestrucción, no obstante los logros parciales conseguidos. Mientras que desde un punto de vista humano las acciones y los proyectos deberían medirse por el clásico "soy hombre y nada de la humano me es extraño", significando con ello que cualquier acción u omisión que aliene o "extrañe" a otro ser humano, descompone la propia humanidad de quien así se comporta.

Hasta ahora la universalización del orden histórico mundial y de la institucionalización de la Iglesia se ha hecho desde una opción preferencial por los ricos y poderosos, que ha traído a la humanidad más males que bienes. Por ello la universalización actual ha de hacerse desde la opción preferencial por los pobres, vale decir, por los pueblos empobrecidos, las clases oprimidas, los grupos discriminados, o por las culturas olvidadas y en vías de exterminio. El profetismo latinoamericano y caribeño hace hincapié en el pobre activo y organizado, en el pobre con espíritu porque

> ...cuando esos pobres incorporan espiritualmente su pobreza, cuando toman conciencia de lo injusto de su situación y de las posibilidades, y aun de la obligación real que tienen frente a la miseria y a la injusticia estructural, se convierten de sujetos pasivos en activos, con lo cual multiplican y fortalecen el valor salvífico-histórico que les es propio (UYP, 411).

Las distintas civilizaciones pasadas no han sido realmente humanas sino elitistas, y ahora al interior de los procesos de glo-

balización los pobres con sus diversos rostros constituyen la abrumadora mayoría de la humanidad. Por añadidura, como afirma Franz Hinkelammert,

> ...el mercado se transforma en una gran maquinaria aplanadora de las condiciones de posibilidad de la vida humana y, por tanto, de las condiciones de su reproducción. El sistema llega a ser un gran dinosaurio que puede destruir, pero que no puede sobrevivir. Tiene a la tierra como su *Parque jurásico*, y no hay ningún helicóptero para que los amenazados puedan escapar.

Ante esta pretendida voluntad general del mercado total, las instancias políticas resultan relativizadas y por eso el mundo se encuentra en un viaje hacia el abismo. Cabe entonces mencionar a Walter Bejamin:

> Se dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero posiblemente todo es diferente. Quizás las revoluciones sean la activación del freno de emergencia de una humanidad que está viajando en este tren [21].

A pesar de este catastrófico devenir, son precisamente los pobres quienes van diciendo en diferentes leguajes su "¡ya basta!" de rebeldía, iniciando una marcha profética hacia la utopía que es impulsada por una gran esperanza.

Aunque pareciera que estamos atrapados sin salida e indefensos, sin los "ríos de esperanza" que constataba Ellacuría en su momento, no por ello deja de haber una esperanza que va acrecentándose en la marcha de la opresión a la tierra de promisión, "una esperanza contra toda esperanza" que se alimenta de los resultados obtenidos:

> Frente al vacío del no sentido de la vida, que pretende llenarse con actividades y pretensiones sin-sentido profundo, los pobres con espíritu de América Latina son un signo real y operante de que hay en el mundo actual tareas llenas de sentido.

En contraste con el mero placer efímero del consumo de entretenimientos, la esperanza surgida de la afirmación de la vida

---

[21] Hinkelammert, F. "La globalización desde una perspectiva económica", en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*. Madrid, Trotta, 2003, págs. 38s.

y la negación de la muerte es celebrada festivamente: "La fiesta no es un sustituto de la falta de esperanza, sino la celebración jubilosa de una esperanza en marcha" (UYP, 413). A diferencia de la posmodernidad reactiva y autocomplaciente, que proclama el "fin de la historia" para acomodarse mejor al "des-orden" establecido por la globalización del capital y las comunicaciones, el posmodernismo de resistencia y emancipación comprueba el término u ocaso de la modernidad capitalista eurocéntrica que despeja el panorama [22]. Por eso en la búsqueda de una utopía universalizable, en la que los pobres o las mayorías populares tengan un lugar determinante, se vislumbra una revolución integral con el lema profético de "comenzar de nuevo" un orden histórico que transforme radicalmente el actual. El rechazo total del pasado no es posible ni deseable, porque no todo lo logrado es malo ni está impregnado de malicia, fuera de que no es posible comenzar de cero. Y tampoco se trata de hacer cosas nuevas, sino más bien de hacer nuevas todas las cosas, dado que lo antiguo no es aceptable:

> La profecía cristiana puede ir contra tal o cual hecho concreto, pero además y sobre todo va contra la totalidad de cualquier orden histórico en el que predomine el pecado sobre la gracia. Como negación y como afirmación la profecía utópica cristiana pretende hacer un hombre radicalmente nuevo y un mundo radicalmente distinto (UYP, 414).

El ideal utópico de una plena libertad para todos los seres humanos no es posible más que por un proceso de liberación, tanto en lo personal como en lo comunitario, en lo social como en lo político, ya que la libertad únicamente se vuelve efectiva cuanto se puede ser y hacer lo que se quiere ser y hacer:

> Tiene poco sentido hablar de libertad, cuando el espacio de su actualización está reducido por las necesidades básicas insatisfechas, por drásticas limitaciones de posibilidades reales entre las que elegir y por imposiciones de toda índole, especialmente las apoyadas en la fuerza y el terror (UYP, 417).

---

[22] A su modo, Boaventura de Sousa Santos defiende un posmodernismo de oposición: "En vez de la celebración del fin de la utopía propongo utopías realistas, plurales y críticas. Más que renunciar a la emancipación social, propongo su reinvención. En lugar de la melancolía, propongo un optimismo trágico... En vez del fin de la política, propongo la creación de subjetividades transgresivas que promuevan el paso de la acción conformista a la acción rebelde". *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima, UNMSM, 2006, pág. 40.

Motivo por el cual no puede darse libertad sin justicia ni justicia sin libertad, por más que en el ámbito socio-político haya una primacía de la justicia sobre la libertad, pues no es posible ser libre injustamente, mientras que la justicia no sólo posibilita la libertad, sino que la moraliza y justifica.

Ahora bien, en la perspectiva ellacuriana hay que apuntar, en primer lugar, a la creación del hombre nuevo en contraposición al hombre viejo dominante de la denominada "civilización occidental y cristiana". De éste último se rechaza su honda inseguridad que le conduce a tomar medidas irracionales de autodefensa, su insolidaridad con lo que le pasa al resto de la humanidad, su etnocentrismo junto con la explotación dominadora directa o indirecta de los demás pueblos y sus recursos, la superficialidad banal de su existencia y de los criterios con que se eligen las formas de trabajo, la inmadurez en la busca de la felicidad a través de la diversión placentera, la pretensión autosuficiente de erigirse en vanguardia elitista de la humanidad, así como la agresión permanente del medio ecológico, tanto del suyo como del de quienes no sacan provecho alguno del desarrollo industrial. Por ello anota que cuando Hobbes escribía en el *Leviatán* que la inseguridad, la competencia y el deseo de gloria, son las tres causas de las luchas entre los seres humanos, estaba describiendo más la experiencia del occidental emergente que algo necesariamente inscrito en la naturaleza humana (UYP, 420). Sin embargo, como lo enfatiza Raúl Fornet-Betancourt, en la actualidad se está provocando a escala planetaria una suerte de "revolución antropológica", puesto que comienza a brotar un determinado tipo de ser humano:

> La globalización neoliberal no ocupa sólo los lugares y contextos de la subjetividad. Es a la vez ocupación de los sujetos mismos y hace que éstos sufran una inversión de su subjetividad, al concebirse y relacionarse según la ley del mercado capitalista [23].

Es que la colonización del mundo de la vida sólo es total si abarca la colonización de las subjetividades vivientes, produciendo un tipo de ser humano que se hace "sujeto" desde la conciencia

[23] Fornet-Betancourt, R. *Interculturalidad y globalización*. San José, ICO-DEI, 2000, pág. 131. Esto ya lo advertía a su modo Cornelius Castoriadis: "El capitalismo parece haber llegado por fin a fabricar el tipo de individuo que le 'corresponde': perpetuamente distraído, pasando de un 'goce' a otro, sin memoria y sin proyecto, listo a responder a todas las solicitaciones de una máquina económica que, cada vez más, destruye la biósfera del planeta para producir las ilusiones llamadas mercancías". *Fait et à faire*. Paris, Seuil, 1997, pág. 75.

de ser propietario y/o consumidor individual y atomizado, que percibe que las relaciones "sociales" con los otros son básicamente mercantiles. Y como el afán de riqueza es el motor de esta cultura desalmada e inhumana, el buscar la propia identidad en la apropiación desvirtuada de modelos extraños, lleva a dependencias y mimetismos frenadores de la propia autocreación:

> La cultura de la riqueza propone modelos y establece medios de conseguirlos y lo hace de tal modo, que obnubila la posibilidad de buscar otros modelos de plenitud y felicidad y somete a dinamismos alienantes a todos los que se dedican a adorar al becerro de oro (UYP, 421).

En consecuencia, Ellacuría precisa que la comprobación histórica de la relación dialéctica riqueza-pobreza, la pobreza como correlato de la riqueza y viceversa, recupera la profundidad del mensaje evangélico, haciendo de la pobreza no un consejo puramente opcional cuanto una necesidad histórica. Ya que la opción preferencial por los pobres resulta esencial al combatir la prioridad de la riqueza en la configuración del ser humano.

De ahí que el hombre nuevo se defina en parte por la protesta activa y la lucha continua contra la injusticia estructural, considerada como un mal y pecado, dado que mantiene a la mayor parte de la población mundial en condiciones de vida inhumana. Este hombre nuevo está movido por la misericordia y el amor, no por el odio, porque ve en todos a hijos de Dios y no a enemigos por destruir:

> Son los señores de este mundo quienes pretenden dominar y ser servidos, mientras que el Hijo del hombre, el hombre nuevo, no ha venido a ser servido sino a servir y a dar la vida por los demás, por muchos.

Y para ser realmente tal, ha de ser hombre de esperanza y de alegría en la construcción de un mundo más justo. No le mueve la desesperación que propende al suicidio y la muere, le mueve la esperanza de la vida y el don, que con frecuencia es una esperanza contra toda esperanza, incansable y abierta:

> El hombre nuevo es un hombre abierto, que no absolutiza ningún logro en el engaño de hacer de algo limitado algo infinito. El horizonte es necesario como límite que orienta, pero es más necesario como apertura permanente para quien avanza.

Se llega así a una nueva relación entre los seres humanos, pero igualmente a una relación renovada con la naturaleza que no puede ser vista como simple materia prima o lugar de inversión:

> Cuando los primitivos pobladores de América Latina sostenían que la tierra no puede poseerse por nadie, no puede ser propiedad de nadie en particular, porque es una diosa madre, que da la vida a tantos hombres, sostenían una respetuosa y venerada relación con la naturaleza (UYP, 422s).

Entre la negación profética del hombre viejo y la afirmación utópica del hombre nuevo, la praxis latinoamericana y caribeña de liberación va abriendo nuevos caminos, buenos en definitiva para todos los seres humanos y para la construcción de una tierra y de un mundo nuevos. La propuesta alternativa de "sálvese quien pueda" en el desorden mundial puede ser la solución momentánea para unos pocos, sin embargo supone la ruina de la mayoría porque no es cierto que la libertad individual llevará a la libertad de todos, cuando la recíproca es mucho más real: la libertad general es la que posibilitará la libertad de cada uno. Por ello el ideal utópico, cuando se presenta históricamente como realizable de manera paulatina y es asumido por las mayorías populares, se convierte en una fuerza material y espiritual, presente y futura.

Si en lo personal la liberación es un proceso de conversión, en lo histórico es un proceso de transformación o revolución, pues no puede hablarse de libertad si no se dan las condiciones materiales y objetivas de la nueva tierra. Por eso al hablar del orden económico desde la utopía cristiana, explicita con mucha claridad que se debe proponer una "civilización de la pobreza" que sustituya la "civilización de la riqueza". En una perspectiva más sociológica que humanista, esta utopía significa el reemplazo de la "civilización del capital" predominante por una "civilización del trabajo":

> Si el mundo como totalidad se ha venido configurando sobre todo como una civilización del capital y la riqueza, en que aquél más objetivamente y ésta mas subjetivamente han sido los principales elementos motores, conformadores y directores de la civilización actual, y si esto ha dado ya de sí todo lo positivo que tenía y está trayendo actualmente cada vez mayores y más graves males, ha de propiciarse, no su corrección, sino su suplantación superadora por su contrario, esto es, por una civilización de la pobreza.

Claro que no se niega que la civilización capitalista ha traído bienes a la humanidad, como pueden ser los adelantos tecnocientíficos o nuevos modos de conciencia social, pero vista en su totalidad mundial desde las necesidades reales y las expectativas de la mayor parte de la población mundial, esa civilización de la riqueza ha de ser sobrepasada radicalmente. Por ello escribe que

> ...en vez del economicismo materialista debiera plantearse un humanismo materialista que, reconociendo, y por tanto apoyándose en la condición complejamente material del hombre, evade todo tipo de solución idealista a los problemas reales del hombre... no sería la materia económica la que determinase en última instancia todo lo demás, lo cual sí se da en cualquier tipo de civilización del capital y la riqueza, sino la materia humana, compleja y abierta, que concibe al hombre como sujeto limitado, pero real, de su propia historia.

Motivo por el cual la civilización de la pobreza fundada en un humanismo materialista de inspiración cristiana, descarta la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio de realización acrecentada de la solidaridad compartida que fundamente la humanización. Esto se consigue por un ordenamiento económico dirigido a la satisfacción inmediata de las necesidades básicas de todos los seres humanos, que responde a un derecho capital de los seres humanos dignos, no con las migajas derramadas de la mesa de los ricos sino como parte principal de la mesa de la humanidad. Al respecto precisa que

> ...la civilización de la pobreza se denomina así por contraposición a la civilización de la riqueza y no porque pretenda la pauperización universal como ideal de vida (UYP, 425s).

Por ende, la civilización de la pobreza propone como principio dinamizador la dignificación por medio del trabajo que tenga por objetivo central la autorrealización del ser humano, no la producción de capital. No se trata nada más de que el hombre nuevo deje de hacer de la riqueza su valor supremo, de hecho único como su ídolo fundamental, cuanto de construir una sociedad que se estructure de modo que no se requiera buscar la riqueza para contar con todo lo necesario para la liberación y plenificación del ser humano. A contratendencia de la globalización capitalista, que

promueve una dinámica de creciente exclusión con sus políticas neoliberales de liberalización del mercado de trabajo y el desempleo selectivo o masivo, Ellacuría advierte que

> ...la solución definitiva, sin embargo, no puede estar en un salirse de este mundo y hacer frente a él un signo de protesta profética, sino en introducirse en él para renovarlo y transformarlo hacia la utopía de la tierra nueva.

Ya que los grandes bienes de la naturaleza con sus recursos para la producción, uso y disfrute humanos, no necesitan ser apropiados privadamente por ninguna persona individual, grupo o corporación multinacional y de hecho son el gran medio de comunicación o convivencia. Si se lograra la satisfacción de las necesidades básicas de forma estable, garantizando las posibilidades de personalización, podría estimarse como etapa pre-histórica e infra-humana la cimentada en la acumulación de capital privado y de riqueza material:

> El objetivo utópico no es que todos tengan mucho por la vía de la apropiación privada y exclusivista, sino que todos tengan lo necesario y quede abierto a todos el uso y disfrute no acaparador y exclusivista de lo que es primariamente común.

El ordenamiento nuevo debe poner la economía al servicio del ser humano, porque "hoy es un reclamo compartido que en la actualidad el hombre se somete a la economía y no la economía al hombre" (UYP, 428s) [24]. Por eso puede sostenerse que el ideal socialista genuino está más cerca en lo económico de las exigencias utópicas del Reino, pero el derrumbe de los "socialismos reales" muestra a las claras sus problemas en la realización del modelo socialista como medio más eficaz para historizar la utopía cristiana. De ahí que

> ...sin pasar por alto la difícil relación del profetismo y de la utopía con las mediaciones históricas, que no deben ser anatematizadas desde un purismo irreal, lo que finalmente importa subrayar es

[24] En otro momento hemos tematizado las "necesidades radicales" como palancas de la revolución, pero éstas implican siempre la satisfacción de las necesidades básicas para todos, que habrá que detectar en cada situación histórica. Cf. Alfonso Ibáñez, *Agnes Heller: la satisfacción de las necesidades radicales*. Lima, IAA-Sur, 1989; San José, Alforja-DEI, 1991.

> que, en cualquiera de los casos, la civilización del trabajo y de la pobreza debe sustituir a la civilización del capital y de la riqueza (UYP, 431).

El imperio del capital financiero y especulativo se ha ido imponiendo mundialmente hasta tocar fondo y entrar en crisis, provocando que al profetismo utópico cristiano le quede una permanente tarea de fermento o levadura de un nuevo proyecto histórico global.

En correspondencia con ese nuevo orden económico debe surgir un nuevo orden socio-político, en el cual se posibilite que el pueblo sea cada vez más sujeto de su propio destino y tenga mayores posibilidades de libertad creativa y participación:

> Dicho en otros términos, ha de darse más peso a lo social que a lo político, sin por eso caer en que sea el individualismo la forma suprema de humanización. La dimensión social debe predominar sobre la dimensión política, aunque no sustituirla.

Entre el individualismo y el estatismo debe construirse una sociedad civil vigorosa, que supere el desenfreno de aquél y la imposición totalitaria de éste. No se trata de encontrar términos medios entre estos extremos, sino de buscar formas nuevas que, negándolos, vayan más allá de los modelos existentes. Desde luego, la desestatización no hay que entenderla como el reclamo neoliberal de una menor intervención del Estado ante las exigencias de la iniciativa privada y las leyes del mercado:

> La desestatización es, más bien, una socialización que promueva una iniciativa comunitaria y social, no delegada ni en el Estado, ni en partidos, ni en vanguardias, ni en caudillos.

Lo que en el fondo se pretende es dar más vida y decisión a las instancias sociales, superando los dinamismos perturbadores del poder político:

> Buscar el bien comunitario desde la presión comunitaria y por medios comunitarios sin delegar esta fuerza en instancias políticas, que se autonomizan y nunca pueden representar adecuadamente lo social, sería la característica principal de esta socialización.

Por ello lo público no tiene que confundirse con lo político, y la reserva de todo lo público al Estado y los partidos políticos no

tiene por qué ser aceptada, por cuanto en el fondo significa una burocratización o "estatalización de la vida social". Lo social en tanto que mediación entre lo individual y lo político, no se realiza en el Estado, se realiza en la dimensión pública de lo social, y cuando se ha dado un cierto desprecio de los partidos en beneficio de las organizaciones populares que pretenden asumir el poder político estatal, se ha vuelto a caer en los males de la mediación política para propugnar sus intereses reales. Asimismo la Iglesia abdica de su carácter social cuando se convierte en apéndice del poder político, desvirtuando así su misión al servicio de las mayorías populares.

Por otro lado, la unidad libertad-justicia-igualdad se logra mejor en la mediación social, que no es estatal ni individual:

> Quien genera condiciones reales para la libertad personal es, ante todo, la libertad social y, a su vez, no es tanto el individuo como la agrupación quien se constituye en la mejor garantía real y efectiva contra la dominación y opresión de las estructuras político estatales (UYP, 432s).

En lo político no se propone una "tercera vía" entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista-leninista, pese a que ya se han dado algunos intentos de democratizar el socialismo o de ir hacia la indispensable socialización de la democracia, que más bien patentizan el requerimiento de dar un salto hacia la invención de un nuevo sistema socio-político. Es que el dinamismo de la sociedad civil no lleva al reformismo, sino a la transformación radical de los actuales dinamismos y estructuras a través de una revolución anticapitalista:

> La revolución necesaria será aquella que pretenda la libertad desde y para la justicia y la justicia desde y para la libertad, la libertad desde la liberación y no meramente desde la liberalización, sea ésta económica o política, para superar así el "mal común" dominante y construir un "bien común", entendiendo éste en contraposición con aquél y procurado desde una opción preferencial por las mayorías populares (UYP, 435).

Más allá de la imposición dogmática de la democracia liberal o de las mal llamadas democracia populares, habría que atenerse a que es la realidad, tal como es experimentada por las mayorías, la que debiera imponerse en la selección de los criterios de convivencia y socialización en la línea de una auténtica autodetermina-

ción. De ahí la relevancia de la defensa de los derechos humanos, así como los diversos ensayos de autogestión en los diferentes ámbitos sociales, incluido el económico, que conducen a formas de autogobierno desde lo local. No faltan ahora movimientos sociales antisistémicos que se encaminan hacia una radicalización de la democracia, comprendida como el poder del pueblo y para el pueblo, demandando un reconocimiento del "otro" y de los "otros" como sujetos dignos, autónomos y libres. Tal perspectiva, de indiscutible talante ético, que reivindica la idea de una democracia profunda e integral, aparece con una fuerza insospechada en las corrientes más críticas y prospectivas del pensamiento contemporáneo [25]. Ya que como lo recuerdan los rebeldes zapatista desde México, una genuina democracia únicamente puede tener lugar allí donde se reconocen y respetan las diferencias, proporcionando autonomía y capacidad de propia gestión a las colectividades sociales y étnicas. En la hora presente, como lo recalca Víctor Flores Olea, "se trataría de ir de la globalización neoliberal que vivimos a una globalización realmente democrática y fundada en la participación" [26].

El nuevo orden cultural debiera desembarazarse de los modelos de cultura occidentales, porque

> ...confundir el ser feliz con el estar entretenido, favorece y promueve el producto consumista a través de unas necesidades inducidas por la vía del mercadeo, pero, al mismo tiempo, descubre y fomenta el mayor de los vacíos interiores (UYP, 437).

La civilización de la pobreza tiende a ser naturalista y potenciar las actitudes contemplativas, más que las activo-consumistas en unos casos y puramente pasivo-receptivas en otros. Se hace conveniente recuperar la enorme riqueza cultural reunida por miles de años de vida humana, no para quedarse conservadoramente en ella, pero sí para emprender una creación cultural vigorosa. La cultura debe ser liberadora, porque es desde la propia identidad que se puede asimilar valores de otras culturas sin perderse en ellas. El problema es que existe en todo el mundo una tremenda imposición cultural, que universaliza desde centros poderosos la

---

[25] Para una profundización en la cuestión de la autonomía, que hoy adquiere diversas tonalidades, véase Francis Guibal-Alfonso Ibáñez, *Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de la autonomía*. Guadalajara (México), Universidad de Guadalajara, 2006; Lima, UARM, 2009.

[26] Flores Olea, V. *Tiempos de abandono y esperanza, op. cit.*, pág. 21.

visión y valoración del mundo con los más distintos medios comunicativos, suscitando que lo que debiera ser una unidad plural se convierta en uniformidad estandarizada. El principio de universalización no es un principio de uniformización, por eso

> ...ha de generarse un universalismo no reductor, sino enriquecedor, de modo que la riqueza entera de los pueblos quede respetada y potenciada, y las diferencias sean vistas como plenificación del conjunto y no como contraposición de las partes, de modo que todos los miembros se complementen y en esa complementación el todo quede enriquecido y las partes potenciadas (UYP, 410).

Esta opción fundamental es una toma de partido entre dos proyectos de civilización que se han opuesto desde la Conquista hasta hoy: el de los imperios y el de los pueblos oprimidos. En este sentido, Giulio Girardi puntualiza que se da la confrontación entre

> ...el proyecto de los imperios, encarnado en la globalización capitalista neoliberal, y el de los pueblos oprimidos, representado hoy particularmente por las movilizaciones indígenas, a nivel nacional, continental y mundial [27].

Resulta así que es desde el respeto y la promoción de la diversidad cultural que se impulsa la disputa global por la hegemonía cultural, en dirección a promover la civilización de los pobres, de los de abajo que a menudo habitan en el inframundo. Ricardo Rivera comenta con razón que

> ...a la *singularidad* de la civilización correspondería la *pluralidad* de las culturas. De tal modo, expresaríamos que la alternativa civilizatoria deberá adoptar la forma de *una civilización multicultural* [28].

La creación de un "nuevo cielo", siguiendo la metáfora bíblica, sería la presencia operante del Dios liberador en la nueva tierra, entre los seres humanos y las estructuras humanas públicas. Para eso

---

[27] Girardi, G. "El macroecumenismo popular indo-afro-latinoamericano: perspectivas ético-políticas, culturales y teológicas", en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Resistencia y solidaridad...*, *op. cit.*, pág. 338.

[28] Ribera, R. "Reflexiones a partir del planteamiento ellacuriano de una civilización de la pobreza", en *Para una filosofía liberadora...*, *op. cit.*, pág. 170.

> ...el Jesús histórico ha de constituirse, no sólo en el Cristo de la fe, sino también en el Cristo histórico, esto es, en la historización visible y eficaz de la afirmación paulina de que él sea todo en todos y para todo, de que la vida real de hombres e instituciones... no sea ya la vida surgida de sus limitados y pecaminosos principios inmanentes, sino la vida surgida de los principios que hacen nuevas todas las cosas, que crean, regeneran y transforman lo que hay de insuficiente y aun de pecaminoso en la criatura vieja.

En la óptica del profetismo utópico, el nuevo cielo desborda lo que se entiende habitualmente por Iglesia, no obstante la referencia a la Iglesia es imprescindible mientras Dios sigue peregrinando por la historia como Cristo histórico. Pero solamente una Iglesia que se deja impregnar por el Espíritu renovador de todas las cosas y que esté atenta a los signos de los tiempos:

> El ejercicio utópico de la profecía puede llevar a una Iglesia, configurada en gran parte por los dinamismos del capitalismo occidental como una Iglesia de los ricos y de los poderosos, que en el mejor de los casos deriva hacia los más pobres las migajas desprendidas de la abundancia, a irse convirtiendo —en verdadera "conversión"— en una Iglesia de los pobres, que realmente puede ser el cielo de una tierra en la que vaya dominando una civilización de la pobreza (UYP, 439-441).

Aquí es donde se da una gran confluencia del mensaje cristiano con la situación actual de la mayor parte del mundo y de América Latina y el Caribe, que es la depositaria mayoritariamente de la fe cristiana, a pesar de que esto de poco le ha servido para crear una tierra nueva o un "nuevo mundo", como se proyectó inicialmente. En la era de la globalización se va evidenciando el vínculo profundo que existe entre la opción por los pueblos oprimidos como sujetos y el descubrimiento del amor infinito de Dios, que va estimulando la apertura y el diálogo interreligioso de las diversas Iglesias y con los que no tienen una. Por ello quizá podríamos decir con Giulio Girardi que

> ...el Dios en el cual creemos hoy es más grande que el cristianismo. Su verdad es más rica que la Biblia. Para revelarse al mundo no tiene un solo camino, sino infinitos; ninguno de los cuales es exclusivo o privilegiado o agota la infinita riqueza de su amor. El evangelio de Jesús volverá a ser una buena nueva sólo si no pretende ser el único mensaje de Amor, reconociendo que Dios

es más grande. "Dios es más grande" podría ser una de nuestras consignas macroecuménicas [29].

5. Para no concluir

Finalizando esta recepción del pensamiento de Ignacio Ellacuría, un tanto sesgada si bien sigue algunos "hilos conductores" claves que conducen de la búsqueda filosófica a una propuesta teológica para el presente, conviene hacer hincapié en que ahora nos encontramos ya en plena crisis integral de la civilización de la abundancia y el despilfarro, que ha llegado hasta los límites ecológicos del planeta, lo que implica el agotamiento de los recursos naturales y múltiples trastornos medioambientales. Fuera de que la crisis de la economía-mundo que estamos sufriendo muestra que el sistema mundial, tal como está montado, se hace poco funcional hasta para los señores del dinero, ingresando en una época de desintegración y caos. Con todo, a diferencia de las filosofías ilustradas de la historia en las cuales subyace la creencia en el "mito del progreso" inexorable, en ella no hay determinismos absolutos ni garantías de nada, y por eso experimentamos la perplejidad e incertidumbre. Si el tan voceado fin de la historia es ahora una posibilidad real en sí misma, a su vez es posible que la historia se reconduzca hacia un horizonte más humano y responsable de las generaciones del porvenir: "La posibilidad de finalizar la historia podría convertirse así en la posibilidad para entrar en otra etapa histórica" (FRH, 471).

Lo que sí se evidencia es que lo que nos propone el capitalismo moderno como lo bueno y utópico, la civilización de la riqueza y de la acumulación de capital, ni ha asegurado la vida de las mayorías ni ha civilizado o humanizado a casi nadie, más bien nos ha traído mayor barbarie. De ahí la importancia de la alternativa que significa la civilización de la pobreza y el trabajo, porque se hace necesaria la creación de una sociedad mundial más sobria o de "la austeridad compartida", como lo expresa Jon Sobrino [30], que posibilite la vida de todos y propicie el florecimiento del espíritu.

---

[29] Girardi, G. "El macroecumenismo popular indo-afro-latinoamericano...", *op. cit.*, pág. 351.

[30] Sobrino, J., "Ignacio Ellacuría: la inteligencia al servicio del pueblo crucificado", *op. cit.*, pág. 25.

La subcultura de la posmodernidad ha contribuido a la deconstrucción del discurso moderno del ilusorio dominio racional del mundo, pero se manifiesta ambigua e incoherente al deslegitimar los discursos normativos críticos y prospectivos, sirviendo de enmascaramiento ideológico de las contradicciones más profundas del sistema-mundo. Por otro lado, la teoría crítica de la sociedad, como la elaborada por Habermas o Apel con su razón dialógica del entendimiento contrapuesta a la calculadora razón instrumental, no obstante sus valiosos aportes aparece como pseudo-universal, siendo a la postre demasiado tributaria de su propio "mundo de la vida" etnocentrista [31].

Motivo por el cual, más allá de la interpretación idealista del sentido o sin-sentido de la historia, se trata de hacer en la óptica ellacuriana una hermenéutica histórica fáctico-real, orientada por un interés explícito de impulsar procesos emancipatorios, buscando elucidar la praxis política de los sujetos individuales y colectivos. Frente al desafío de la intolerante uniformización de la globalización neoliberal, que propaga cínicamente un estilo de vida que no es universalizable, se impone defender y promover la eclosión de la pluralidad cultural, renovando el ideal de la universalidad como praxis de solidaridad entre las culturas. Por ello, descentrando el curso actual de la historia humana del centro que pretende totalizarla excluyendo a las mayorías, los zapatistas han lanzado la utopía incluyente de un mundo donde sea posible la realización integral de todos los mundos [32]. Y Raúl Fornet-Betancourt estima que a la filosofía latinoamericana y caribeña de la liberación le hace falta abrirse a la problemática intercultural y al diálogo interfilosófico con las tradiciones indígenas y afroamericanas, que entraña una nueva forma de filosofar no *sobre* las culturas sino *desde* las culturas [33]. Como hemos visto, esto no es incompatible con la propuesta liberadora de Ellacuría, quien admite diversos tipos de filosofía según los contextos históricos específicos y los proyectos de resistencia y emancipación, sin que esto suponga la ruptura de la unidad, múltiple y compleja, de la

[31] Sobre este punto véase Alfonso Ibáñez, "La ética del discurso en América Latina", en *Pensando desde Latinoamérica*. Guadalajara (México), Universidad de Guadalajara, 2001, págs. 182-197.

[32] En torno a este proyecto histórico remitirse a Alfonso Ibáñez, "La utopía de 'un mundo donde quepan todos los mundos'", en *Xipe totek* (Guadalajara) No. 70 (2009).

[33] Fornet-Betancourt, R. "Teoría crítica, liberación y diálogo intercultural", en *Interculturalidad y globalización, op. cit.*, págs. 79-87.

praxis histórica de liberación [34]. Contra lo que perseguía Platón y muchos otros de sus continuadores, él opinaba que los filósofos no deben gobernar, aun así

> ...debe permitírseles llevar una existencia socrática, que muestra permanentemente las deficiencias en el saber y en el hacer. Y si no se les permite llevar la vida filosófica de Sócrates, deben emprenderla por su cuenta hasta merecer la condenación o el ostracismo de su sociedad (FLF, 16).

Así es como su existencia socrática se desplegó hasta las últimas consecuencias, también en el seguimiento del Jesús histórico quien aceptó pasar por la lógica paradójica de la cruz, de la muerte que da vida y la da en plenitud.

Bibliografía

Libros:

Castoriadis, C. *Fait et à faire*. Paris, Seuil, 1997.

Cerutti Gulberg, H. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México D. F., FCE, 1992.

De Sousa Santos, B. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima, UNMSM, 2006.

Ellacuría, I. *Filosofía de la realidad histórica* (FRH). San Salvador, UCA, 1990.

Ellacuría, I.-Sobrino, J. *Mysterium liberationis, conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid, Trotta, 1990, 2 tomos.

Flores García, V. *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. México D. F., Universidad Iberoamericana-Miguel Ángel Porrúa, 1997.

Flores Olea, V. *Tiempos de abandono y esperanza*. México D. F., Siglo XXI, 2004.

[34] Para ahondar en la complementariedad de estos enfoques, consultar a Héctor Samour, "Historia, liberación e interculturalidad", en *Pensares y Quehaceres* (México) No. 6 (2008), págs. 131-134. Prolongando la filosofía de la praxis ellacuriana, Antonio González argumenta que desde una ética praxeológica es posible cuestionar la forma de vida occidental, en la medida en que no es universalizable. Como apertura a la razón del otro, en cambio, "una ética praxeológica tiene que esbozar la utopía de una civilización de la pobreza. Esta utopía no es una simple visión ideal, sino el intento real para hacer compatibles las formas de vida de todos los seres humanos en un planeta más justo". "Fundamentos filosóficos de la civilización de la pobreza", en *Xipe totek* No. 25, (1998), pág. 65.

Fornet-Betancourt, R. *Estudios de filosofía latinoamericana*. México D. F., UNAM, 1992.
Fornet-Betancourt, R. *Interculturalidad y globalización*. San José, ICO-DEI, 2000.
Fornet-Betancourt, R. (ed.). *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*. Madrid, Trotta, 2003.

Gimbernat, J. A.–Gómez, C. *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*. Navarra (España), EVD, 1994.
Guibal, F.–Ibáñez, A. *Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de la autonomía*. Guadalajara (México), Universidad de Guadalajara, 2006; Lima, UARM, 2009.
Ibáñez, A. *Agnes Heller: la satisfacción de las necesidades radicales*. Lima, IAA-SUR, 1989; San José, Alforja-DEI, 1991.
Ibáñez, A. *Pensando desde Latinoamérica*. Guadalajara (México), Universidad de Guadalajara, 2001.
Richard, P. *Apocalipsis: reconstrucción de la esperanza*. San José, DEI, 1994.
Sobrino, J. *Cartas a Ellacuría 1989-2004*. Madrid, Mínima Trotta, 2004.
Sobrino, J.–Alvarado, R. *Ignacio Ellacuría: "Aquella libertad esclarecida"*. San Salvador, UCA, 1999.
Varios autores. *Para una filosofía liberadora. Primer encuentro mesoamericano de filosofía*. San Salvador, UCA, 1995.

Revistas:

Abra (San Salvador) No. 11 (1976).
Estudios Centroamericanos (ECA) (San Salvador), varios números.
Pensares y Quehaceres (México D. F.) Nos. 2 y 6 (2006 y 2008).
Revista Internacional de Filosofía Política (Madrid) No. 32 (2008).
Xipe totek (Guadalajara, México) Nos. 25 y 70 (1998 y 2009).

Referencia de las publicaciones

En la Presentación se retoma, ampliándolo, el texto que resultó de una intervención oral en la semana de acción glocal del Foro Social Mundial, 2008, que después fue publicado con el título de "Reivindicación de la utopía" en la revista *Xipe totek* (Guadalajara) No. 67 (2008). El primer capítulo, "La utopía del 'socialismo indoamericano'" apareció en *Socialismo y Participación* (Lima) No. 103 (2007), en *Xipe totek* No. 63 (2007), y como capítulo de libro en Gloria Caudillo (coord.), *Portadores de utopías. Actores y resistencias en la globalización.* Guadalajara (México), Universidad de Guadalajara, 2008, así como en Horacio Cerutti y Jussi Pakkasvirta (eds.), *Utopía en marcha*. Quito, Abya-Yala, 2009.

"El Dios de la vida y la liberación humana", dedicado al aporte de Gustavo Gutiérrez, fue publicado en *Espiral* (Universidad de Guadalajara) No. 26 (2003), en *Xipe totek* No. 51 (2004), y como capítulo de libro en A. Saladino y A. Santana (comps.), *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea.* México D. F., FCE-UNAM, 2003. Mientras que "La aventura de reinvención de sí mismo", que introduce a un libro de Martín Hopenhayn, apareció con un título algo diferente en *Xipe totek* No. 37 (2001), y como capítulo en el libro de Pablo Casillas (coord.), *Impactos y estrategias de la globalización en América Latina*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2008.

También fue publicado como capítulo de libro "El 'hombre matinal' de Mariátegui" en Alfonso Ibáñez (coord.), *Un paisaje latinoamericano: historia, cultura y democracia.* Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2005. Por su lado, "Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática", se editó primero en *Areté* (Lima) Vol. XVI, No. 2 (2004), después en *Xipe totek* No. 55 (2005) y en *Dialéctica* (Puebla, México) No. 37 (2005), terminando por constituir el capítulo tercero de F. Guibal y A. Ibáñez, *Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de la autonomía.* Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2006; Lima, UARM, 2009.

"La utopía de un 'un mundo donde quepan todos los mundos'", referido al movimiento zapatista, ha sido publicado en *Xipe totek* No. 70 (2009), en la revista virtual *Configuraciones Latinoamericanas* (Universidad de Guadalajara) No. 3 (2009), y se incluye también con algunos retoques en *Pensares y Quehaceres* (México D. F.) No. 9 (2009). El último capítulo, "El profestismo utópico de 'la civilización de la pobreza'", que presenta el pensamiento de Ignacio Ellacuría a los viente años de su asesinato por los militares de El Salvador, es un ensayo inédito pero que hará su aparición en la revista electrónica *Contextualizaciones Latinoamericanas* de la Universidad de Guadalajara y en un próximo número de *Xipe totek*, a comienzos de 2010.

Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01541 7167

Impreso en:
Lara Segura & Asoc
(506) 2256-1664
O.P: 2923

Raíces y Alas, Colectivo para trabajos sobre Género, Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo, ha tenido desde su fundación (1990, Perú) una veta editorial, dirigida a difundir trabajos de sus integrantes. Sus publicaciones más importantes recogen investigaciones y acciones formativas y las ha editado en colaboración con varias instituciones del continente. En esta ocasión suma sus esfuerzos a los del DEI, CEAAL y CEP Alforja, para divulgar algunos estudios filosóficos que uno de sus integrantes fundadores, Alfonso Ibáñez, ha desarrollado desde México, donde reside los últimos 17 años.

CEP- Centro de Estudios y Publicaciones Alforja, Institución costarricense de Educación Popular, fundadora de la Red Mesoamericana ALFORJA e integrante del CEAAL. Trabaja desde 1980 en Costa Rica y otros países latinoamericanos, en proyectos de formación, investigación y comunicación que buscan fortalecer el protagonismo social y político de los sectores sociales populares y, en particular, de las mujeres. De Alfonso Ibáñez coeditó con el DEI en 1991 el libro: Agnes Heller: la satisfacción de las necesidades radicales. www.cepalforja.org

CEAAL- Consejo de Educación de Adultos de América Latina- Red de Organismos no Gubernamentales con presencia en 21 países de América Latina y el Caribe, que desde la corriente de Educación Popular trabaja a favor de la transformación democrática de nuestras sociedades, la conquista de la paz y los derechos humanos. Publica regularmente la revista *La Piragua* y semanalmente el boletín *La Carta.* Articula varias redes, programas y grupos de trabajo. www.ceaal.org

Utopías y emancipaciones desde Nuestra América

En este libro se reúnen siete ensayos de interpretación en tanto que ensanchamiento de perspectivas imaginarias creativas. No obstante la multiplicidad de personajes que entran en juego, y que podrían verse como muy distantes y distintos entre sí, todos ellos expresan de algún modo el imaginario utópico latinoamericano que se encuentra vinculado a las luchas de emancipación, desde el "socialismo indoamericano" de Mariátegui hasta la organización de la esperanza en que están empeñados los rebeldes zapatistas.

No por casualidad, en Nuestra América, como decía Martí, la esperanza siempre ha sabido superar al miedo y a las frustraciones de la dura confrontación con la realidad, de tal manera que la función utópica ha tenido la complicidad de una historia con un pasado a recuperar o un futuro donde proyectarse incesantemente.

Estas aproximaciones son parciales y tentativas, con la única intención de nutrir la memoria compartida que pueda orientar nuestra praxis histórica hacia un "buen vivir" o Sumaq Kawsay, según la sabiduría de los pueblos originarios andinos, en la pluralidad de nuestras situaciones del presente. Ya que, ante las varias formas de destrucción o autodestrucción que nos conducen hacia la muerte, nuestra imaginación poética de hoy aspira a un mundo lleno de vida donde nunca deje de florecer el árbol de la esperanza, referencia utópica de nuestras emancipaciones.